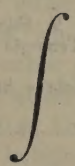
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



JULIO-SEPTIEMBRE

NUM. 55 1 9 5 8 VOL. 14

M A D R I D

SUMARIO

Págs.

Metafísica de la forma, por *Juan Roig Gironella, S. I.* 263
Síntesis del virus y síntesis de la vida, por *Jesús Muñoz, S. I.* ... 287

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

La "Al-anniyya" de Avicena y el problema de la esencia y la existencia, por *Manuel Alonso, S. I.* 311

BIBLIOGRAFÍA.

I. LIBROS. *A Guzzo:* La Scienza.—*G. Fraile:* Historia de la Filosofía. I. Grecia y Roma.—*A. Carlini:* Breve storia della filosofia. *G. Lehmann:* Geschichte de Philosophie. X.—*H. W. Schneider:* Geschichte der amerikanischen Philosophie.—*H. D. Lewis:* Contemporary british Philosophy. Personal statements.—*A. Guy:* Les Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui. I. Epoques et auteurs. II. Textes choisis.—*A. González Alvarez:* Manual de Historia de la Filosofía.—*A. de Wælhens:* Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger.—*J. Zaragüeta:* Vocabulario filosófico.—*J. M. Spier:* Christianity and Existentialism.—*M. Vanhoutte:* La notion de liberté dans le "Gorgias" de Platon.—*Plató:* Diàlegs, V°, Menó. Alcibiades.—*J. I. Alcorta:* El existencialismo en su aspecto ético.—*G. e S. Arcidiacono:* Visione unitaria dell'Universo. Alla luce delle teorie di Luigi Fantappié. 347

II. REVISTAS.—Introducción a la Filosofía, Criteriología, Filosofía de las ciencias, Metafísica, Teología natural 346

III. Literatura filosófica española e hispanoamericana 379

LIBROS RECIBIDOS 407

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa) *J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gomez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1958:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid,

Depósito legal: M. 919-1958.

METAFISICA DE LA FORMA

I. Planteamiento del problema de la forma en Kant.

Si preguntamos a un hombre que no se haya dedicado a la filosofía por qué es verdadero el juicio "este árbol existe", contestará que aquí hay verdad porque atribuimos la "existencia" a "este árbol" y en la realidad existe el objeto, entendiendo por objeto o cosa "este árbol". El juicio se conforma al objeto o cosa, "árbol".

No obstante, una inmediata reflexión me hace ver que esto que hemos llamado "cosa" u "objeto" ya había de estar antes del juicio representado en mí, en mi conciencia; pues, si no tuviera *en mí* la representación del árbol *en sí*, ¿de quién diría que existe? ¿De nada? De algo, sin duda, que previamente se ha representado en mi conciencia.

Muchos filósofos de hoy día imaginan que fué Kant el primero que se planteó este problema. Esta apreciación parece inexacta porque no sólo en Leibniz se halla planteada la cuestión de la correspondencia de la representación con la realidad en sí, sino, sobre todo, porque este planteamiento forma también parte del núcleo central de la filosofía escolástica.

Lo peculiar de Kant es, si no el planteamiento, sí la respuesta que da a esta pregunta. Para él no podremos atribuir al objeto "árbol" el concepto de existencia, si este que llamo objeto, "árbol", no está antes representado en mí; si, por tanto, atribuyo el concepto de "existencia" a algo que antes me he representado o conocido, la verdad será adecuación de la mente con la mente, o de lo conocido con lo que ha sido conocido, según las leyes del conocer. Más aún: de tal manera la verdad será conformidad del conocimiento con lo que he aprehendido según las leyes del conocer, que a este "objeto" o fenómeno no le concede Kant ninguna comunidad de esencia con la cosa *en sí*. A través de lo que

llamo "este árbol", y es el fenómeno presente en mi conciencia, no puedo captar nada del árbol como *meramente* en sí; a través del fenómeno no se llega al noúmeno, porque las "formas" según las cuales se ha "formado" el fenómeno u objeto del juicio son (así lo supone Kant) solamente a priori, no a la vez del sujeto y del objeto *en sí;* por tanto, la verdad es sólo adecuación o conformidad del pensamiento con lo pensado.

Para citar ahora algún texto de la concepción kantiana que acabo de exponer voy a valerme de la *Lógica,* de Kant, publicada por Jäsche en 1800 y traducida al castellano [1]. Examinemos la crítica que hace Kant de la noción clásica de verdad: "La verdad, se dice, consiste en la coincidencia del conocimiento con el objeto. Según esta mera explicación verbal, mi conocimiento debe, para valer como verdadero, coincidir con el objeto. Pero yo sólo puedo comparar el objeto con mi conocimiento *porque lo conozco.* Mi conocimiento debe, pues, certificarse a sí mismo, lo cual, sin embargo, no es suficiente, ni con mucho, para la verdad. Pues como el objeto está fuera de mí y el conocimiento en mí, nunca puedo juzgar más que si mi conocimiento del objeto coincide con mi conocimiento del objeto" [2].

En consecuencia da su propia definición de verdad, de esta manera: "La verdad *formal* consiste simplemente en concordancia del conocimiento consigo mismo, con total abstracción de todos los objetos juntos y de toda distinción de los mismos. Y los criterios universales formales de la verdad no son, según esto, otra cosa que notas lógicas universales de la *coincidencia del conocimiento consigo mismo,* o—lo que es igual—*con las leyes universales del entendimiento y de la razón*" [3].

II. Crítica de la posición de Kant.

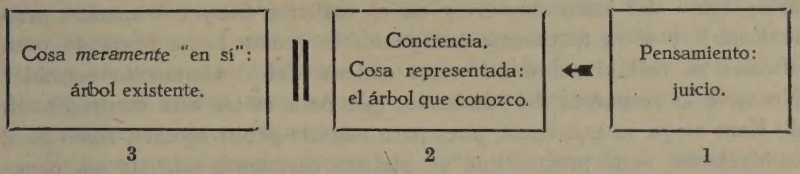
Después de examinar la crítica que dirige Kant contra la definición tradicional de la verdad nos interesa examinar las críticas que se dirigen contra la posición de Kant. Tanto más que con esto no divagamos, sino que vamos dirigiéndonos poco a poco, y sin advertirlo, a la posición intermedia, que, finalmente, nos servirá para fijar la metafísica de la forma.

[1] El texto de la *Lógica,* de Kant, por A. Buchenau, de la edición de E. Cassirer (Berlín, 1922), publicado en España: Kant; *Sobre el saber filosófico,* Madrid, 1943. Aunque no me consta de la exactitud de este texto castellano, puede, por lo menos, utilizarse como expresión de la mentalidad de Kant, lo cual para este caso nos basta.

[2] Ibid., cap. VII, pp. 96-97.

[3] Ibid., p. 99. El subrayado es mío.

Pongamos en un esquema los tres elementos requeridos para toda representación en la verdad lógica:



Esquema número 1.

Kant nos ha dicho: No es la verdad adecuación del pensamiento con la cosa *en sí,* pues esto que llamamos *en sí* ya lo hemos representado en nuestra conciencia por un acto anterior; es, pues, la verdad, adecuación de 1 a 2, no de 1 a 3; ahora bien, como la *forma* espacio-temporal (elemento *unitario* de la representación; por tanto, universal y necesario) no es conjuntamente propiedad de la cosa y de la conciencia del sujeto, sino sólo del sujeto, es decir, *sólo* a priori (no pertenece también a 3: así lo supone Kant, sino a 2), consiguientemente, la verdad, que es adecuación del pensamiento con lo pensado, es, en realidad, adecuación del pensamiento con lo *meramente* pensado (es decir, sin que lo pensado, 2, tenga ninguna comunidad con lo *en sí,* o trascendente).

La crítica que ocurre inmediatamente contra esta concepción de Kant nos muestra, sin lugar a duda, que hay aquí una contradicción interna y fundamental en el kantismo.

En efecto, Kant nos dice que la verdad no puede ser adecuación de 1 a 3, sino que debe serlo de 1 a 2, es decir, que la que llamamos "cosa" ya está "pensada". Pero se le puede objetar que, si yo no puedo designar la "cosa" sin "pensarla", ¡tampoco puedo llamarla "pensada" sin "cosificarla"!

Es decir, la mismísima objeción que hace él contra el realismo exagerado se vuelve contra su idealismo trascendental.

Cuando él dice: la verdad no es adecuación de la mente con la cosa, sino en cuanto antes ha sido representada, ya pone esta representación como *cosa distinta del acto con que ahora se la representa, o sea en sí.* Se ve en seguida formulando el enunciado del idealismo (ya trascendental, ya absoluto, lo mismo da, pues en esto coinciden ambos): "el pensamiento o la mente humana no alcanza nada trascendente"; para que este aserto tenga sentido se requiere que el objeto del que se dice no alcanza nada trascendente sea puesto en 3, no en 2, pues el pensamiento,

en cuanto *meramente* representado cuando pienso en él, naturalmente no puede pensar ni hacer nada.

En otras palabras: si la cosa *en sí* no es totalmente incognoscible ya estoy fuera del kantismo, estoy en el realismo (mayor o menor, pero realismo); y si es totalmente incognoscible, ¿cómo la he conocido para afirmar su influjo sobre mí como materia del conocimiento sensible? No sirve la respuesta del idealismo, que para evitar esta contradicción de Kant niega su existencia, pues para negarla positivamente, como hace el idealismo, sería preciso que yo pudiera realmente salir de mí, penetrar en la zona de lo meramente *en sí* y comprobar entonces con mi mente si hay o no correspondencia. O sea, que, sin eliminar toda cosa *en sí*, no puedo ser idealista; y eliminándola tampoco puedo serlo, pues en rigor no podría decir nada. Todo un siglo y medio de forcejeos sin el resultado apetecido han llevado a hacer ver que es imposible esta posición, aunque de hecho no faltan quienes todavía utilizan esta mentalidad cuando la conveniencia se lo aconseja.

Es la clásica contradicción del idealismo de que se hacen eco los mismos idealistas en el Diccionario Lalande, de la Sociedad Francesa de Filosofía, formulando así su aserto fundamental: "Lo que existe de las cosas son las ideas que el espíritu posee de ellas". A este enunciado oponen la siguiente crítica: "¿Qué se entiende en esta fórmula por *espíritu?* ¿Será el espíritu *individual* del filósofo que razona? Es cierto que el primer argumento del idealismo es, al principio, la imposibilidad, *para el individuo*, de salir de su conciencia *individual*. Pero ni el mismo Berkeley pretendió quedar en un solipsismo. ¿Será *la suma* de los espíritus individuales? Con ello se atribuye a estos espíritus una forma de existencia *en sí* que sirve de base a las ideas y que, por consiguiente, implica un realismo como condición de este idealismo; por consiguiente, la fórmula no se puede aplicar en rigor. ¿Será un espíritu universal, como el Dios de Espinosa? La misma dificultad se presenta para definir la relación de este espíritu al espíritu individual, cuya existencia es el punto de partida del problema [4]. En otras palabras, para decir con sentido que el hombre no capta nada *en sí* es preciso haberlo captado *en sí*.

---

[4] LALANDE, A.: *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 5.ª ed. París, 1947, palabra *Idéalisme* (los últimos subrayados son míos). Al fin del volumen, en Apéndice, la misma palabra, donde dice Darbon, A.: "Qu'entend-on par esprit dans los écoles idéalistes? L'esprit individuel du philosophe qui raisonne?... La somme des esprits individuels?... Sera-ce un esprit universel? Certes, il est difficile de choisir une fois pour toutes et de s'en tenir au choix qu'on a fait. Nous touchons ici à la difficulté la plus redoutable de l'idéalisme. Quand sa logique l'entraîne à assimiler toute la réalité à l'esprit, et qu'il tente de développer toutes les conséquences de ses postulats, il trouve en son chemin une large fissure où sa course menace de se terminer par un *saltus mor-*

Esta clásica contradicción que ha mostrado, a través de un siglo de forcejeos sin éxito, la imposibilidad, para el idealismo, de eliminar todo resto de sujeto *en sí* u ontológico (es decir, portador de la forma expresada por el pensamiento) y todo resto de cosa *en sí* (es decir, objeto que también realiza en cierto modo la forma intencional atribuída) ha sido la que ha motivado finalmente la crisis del idealismo y su descrédito. No podía ser menos, pues admitir una representación sin representante y sin representado es imposible.

Esto no me sorprende, porque era obvio que después de tanto tiempo se viese. Lo que me sorprende es que, con matices algo diversos, caigan en la misma contradicción los sistemas actuales del poskantismo, como son el existencialismo (del que hablaremos al final de nuestro estudio) y la fenomenología (de la que el existencialismo lo ha heredado), o, en general, el conjunto de sistemas que están bajo el signo kantiano por negar a los conceptos y a la razón todo poder para hacer Metafísica: como si el influjo de Kant siguiese pesando aun después de advertir el fallo íntimo del kantismo [5].

De lo que precede podemos ahora sacar dos consecuencias, que pertenecen enteramente a nuestro propósito y que hemos de examinar a continuación.

III. Primer resultado acerca del tema de la forma.

Se deduce, ante todo, de lo dicho que la parte que hay de verdad en el sistema de Kant (o, si se quiere, la enseñanza positiva que podría sacarse de su sistema) es la crítica, no del realismo (como Kant pretendía, para declarar imposible la Metafísica), sino la crítica del realismo *exagerado* (crítica que, en realidad de verdad, inutiliza la Metafísica de corte racionalístico al modo, por ejemplo, de Leibniz o Espinosa).

En efecto, hemos visto que no se puede definir la verdad lógica ordinaria, como adecuación del pensamiento con la cosa meramente en sí (o sea 1 con 3), sino con la cosa representada (o sea 1 con 2).

---

talis. Le moment critique est de toute évidence le passage de la théorie de *la* Monade à celle *des Monades* ou à la Monadologie. On se sent alors, comme l'a éprouvé Leibniz, 'rejeté en pleine mer'. Et, en effet, s'il y a seulement deux sujets pensants dans le Monde et s'ils communiquent l'un avec l'autre, les voies de communication sont en dehors de la pensée de chacun d'eux, puisqu'elles sont *entre* eux. L'idéalisme radical est mis au rouet par la pluralité de consciences".

[5] A este propósito es muy sugerente el libro de Aebi, M.: *Kants Begründung der Deutschen Philosophie. Kants transzendentale Logik. Kritik ihrer Begründung*. Basilea. 1947.

La verdad que hay en Dios excluye toda mediación: en sí mismo, en su esencia infinita lo ve todo (porque todo depende totalmente de Él) sin necesidad de acercarse al objeto para que éste le afecte (lo cual supondría en Dios imperfección). En Él, sí, Pensar y Ser se identifican: en 1 hay la total expresión del 3, porque depende totalmente de Él. De modo semejante en caso de un objeto que se uniese inmediatamente al conocedor, sin especie, podría definirse la verdad como adecuación (en este caso inmediata, pero parcial) de 1 a 3 (tal es el caso que aducen los teólogos cuando hablan de la visión beatífica). En los otros casos la verdad lógica no permite el platonismo; por tanto, el predicado de nuestros juicios se atribuye a la cosa existente en sí, ciertamente, pero a través de la cosa representada, pues la cosa representada *está en comunidad de naturaleza* con la cosa *en sí:* el sujeto conocedor y la cosa existente en sí, ambos son espacio-temporales, ambos son existentes, ambos son ser, etc., etc. (no puede ser el espacio-tiempo sólo del sujeto como forma a priori); ambos son semejantes por la forma de ser, procedente, en última instancia, del primer Ser.

Ahora bien, este problema (que parece tan kantiano) y esta solución (que parece tan nueva) son precisamente los que siglos atrás planteó la filosofía escolástica con el problema del *concepto objetivo y concepto formal.* El anterior estudio lleva, pues, finalmente, a replantear el problema de la *forma,* en su verdadero terreno.

La segunda consecuencia es que el problema de la forma tiene, como Jano, dos caras: una vuelta a la Criteriología, y otra a la Metafísica. No se puede uno llevar la estatua a otro sitio, o volverla, sin que se alejen o se acerquen los dos rostros de modo paralelo.

Kant coloca la forma del conocer (elemento unitario, universalizador y necesitante) *meramente* en el sujeto, es decir, como forma a priori que no lo es de la realidad *en sí.* La consecuencia de esta posición es que, por un extremo racionalismo de la forma en Criteriología, llega a un total univocismo de la forma en Metafísica, de tal suerte que no puede ser verdaderamente análoga o diferenciada por el ser *en sí,* con lo cual niega la Metafísica. De modo semejante, el empirista en Criteriología sostendrá un equivocismo en Metafísica, que la hace imposible, pues no puede hallar ninguna forma, ninguna verdadera unidad o necesidad, implícitas en toda ley o aserto que trascienda el orden de lo meramente dado en el orden contingente y sensible.

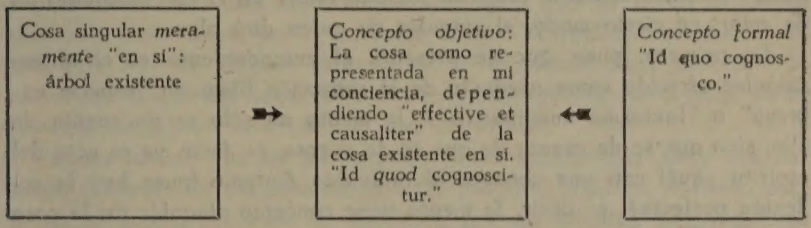
No puede plantearse el probblema de la forma separando sus dos aspectos, como no hay montaña sin dos vertientes.

Esta solidaridad es la que nos introduce en la Metafísica de la forma, tal como la hemos de examinar a continuación.

IV. El problema de la forma en Suárez.

Suárez, contra lo que muchos piensan, se planteó con claridad y resolvió agudamente este problema.

He aquí el esquema que corresponde a su concepción:



Esquema número 2.

Para que pueda formar un juicio y atribuir algo a la "cosa" se requiere, dice Suárez, que esta "cosa" esté en cierta manera *en mí;* si no, ¿de quién diría algo que no se hubiese previamente ofrecido, "objetado" a mi mente? "Para que la cosa pueda ser entendida es preciso que en el entendimiento vitalmente, en cierto modo, se forme" [6].

Más aún: la experiencia muestra que efectivamente es así, es decir, además de la anterior razón a priori, también a posteriori se confirma. En efecto, "antes de que cada uno sepa reflexionar descendiendo de la naturaleza universal hacia los singulares, ya conoció los mismos singulares. El aldeano inculto, pues, conoce a Pedro, y las demás cosas individuales, y razona inmediatamente sobre ellas, aun ignorando sus naturalezas uinversales" [7].

---

[6] Suárez: *De Anima*, l. III, cap. 5, n. 11: "ut res possit intelligi, necesse est, ut in intellectu vitaliter quodammodo formetur".

[7] O. c., lib. IV, cap. 3, n. 8: "nam antequam sciat unusquisque reflecti descendendo a natura universali ad singularia, novit ipsa singularia. Rusticus enim cognoscit Petrum, resque caeteras individuas, ac circa illas ratiocinatur immediate, cum prorsus ignoret naturas universales, quod etiam doctus quilibet valet in se experiri, si consideret modum, quo singularia noverat, antequam philosophiam perdisceret, aut etiam dialecticam".

¿Cómo reconoceríamos con el entendimiento humano "otros" hombres singulares si sólo tuviésemos su especie "universal" de "hombres"? [8]. Lo que ocurre aquí, según Suárez, es que algunos incurren en confusión: quieren decir que no tenemos del singular, en cuanto singular, un conocimiento *quiditativo, universal,* lo cual es exacto; y que, por tanto, la ciencia abstracta, que empieza por el universal, no tiene especie del singular en cuanto singular, sino que sólo lo conoce en cuanto universalizado, pues en cuanto singular le es ofrecido solo a través de los sentidos; pero de aquí es ilegítimo el tránsito a la conclusión de que *ningún conocimiento* tengamos del singular en nuestra mente; pues, si el entendimiento juzga de los singulares, en el entendimiento ha de estar, en cierto modo, el singular de quien dirá algo.

Lo primero, pues, que se presenta al entendimiento es el objeto singular ofrecido como producto de la sensación (llamado "especie expresa" o "fantasma imaginativo"); la mente no sólo se da cuenta de ello, sino que se da cuenta de que se da cuenta, es decir, ya es acto del espíritu aquél con que conozco al individuo Antonio (pues hay la reflexión perfecta); es decir, la mente tiene concepto singular de la cosa singular. Este es, pues, anterior al concepto universal [9].

También la experiencia lo confirma, pues "los hombres ignorantes, porque ven tan sólo un sol, no forman el concepto de sol en común, sino únicamente de aquel que ven"; ahora bien, "este concepto está en el entendimiento, pues resulta ridículo admitir que los hombres ignorantes no conciben nunca con su entendimiento el concepto de sol, puesto que acerca de ambos raciocinan" [10].

Para Suárez, pues, lo primero que se ofrece al entendimiento, el primer "ob-jeto" es el singular.

Pero esto ya nos abre el paso para definir qué es "concepto objetivo", y también para ver qué será "concepto formal", con lo cual tendremos la base para la forma y su Metafísica.

---

[8] O. c., lib. IV, cap. 3, n. 8: "occurrentibus sensui aliis hominibus, intellectus nullam de caetero speciem acquiret: ergo non posset illos distincte cognoscere, cum ibi nulla esset conversio ad phantasmata, siquidem intellectus nullam haberet speciem desumptam ab eorum phantasmatibus".

[9] O. c., lib. IV, cap. 3, n. 15: "Intellectus potest directe cognoscere singulare [;] ac prima species, quae in intellectu imprimitur, est rei singularis: ergo id, quod prius concipitur, ipsum est singulare".

[10] O. c., ibid.: "rudes, quia unicum vident solem, conceptum Solis in communi non formant, sed illius tantum quem vident, ut quisque etiam apud se compertum habebit, antequam hasce abstractiones noverit: ergo formatur prius conceptus huius Solis, quam Solis in communi, ille autem conceptus apud intellectum est, cum ridiculum sit existimare rusticos homines nunquam intellectu solem concipere, cum circa illum utrumque ratiocinetur" [cfr. *La síntesis metafísica de Suárez,* PENSAMIENTO 4 (1948, extr.), 185*].

Naturalmente, esta primera aprehensión del objeto singular también tiene el aspecto de ser una cualidad que informa el sujeto, y, por tanto, bajo este respecto puede también ser llamada concepto formal o subjetivo. Pero el aspecto que ahora interesa destacar en esta primera simple aprehensión no es éste, sino el de ser lo que se ofrecerá, lo que se ob-jetará al entendimiento para que éste formule el primer juicio, por ejemplo, diciendo "es", "existe", del objeto así presentado.

Llama, pues, Suárez "concepto objetivo" a la cosa *como representada*. Si formulo entonces el primer juicio y, designando la cosa singular existente, "hoc", digo de ella "est", "exsistit", la tendré de nuevo representada bajo esta cierta universalización que ha hecho el entendimiento. Como aquí, por el contrario, lo que descuella es el aspecto de que este acto de conocer *informa* mi mente, haciéndome poseedor de la verdad propia del juicio, lo llamaré concepto *formal:* diré, pues, señalando a un árbol: "hoc est", u "hoc est arbor".

Nada impide que en un segundo juicio aquello que antes era llamado concepto formal pase ahora a ser concepto objetivo, es decir, pase a ser el sujeto del que, así abstraído por mi facultad anteriormente, diré una nueva abstracción, y diré, por ejemplo: "haec arbor est pyrus", "este árbol es un peral". Esto podrá hacerse tanto si éste que antes era concepto formal quedaba aún presente al hacer el nuevo juicio como si, por lo menos, estaba presente mediante su especie.

De aquí se deduce una consecuencia importante para el sistema de Suárez. *Toda universalización* es formalmente obra del entendimiento, lo que ofrece la realidad, su objeto, sólo es el singular, es decir, el fundamento apto para ser expresado universalmente por un entendimiento de la perfección propia del hombre.

Volvamos ahora al concepto objetivo. Tenemos que será propiamente "id quod cognoscitur", "lo que se conoce" [11]. El concepto objetivo ni es *meramente* la cosa, ni la *mera* representación, sino el cruce de ambos: es la *cosa como representada*. ¿Dónde está la cosa como representada? Tiene una doble existencia: física e intencional. En cuanto meramente intencional está en la mente; en cuanto meramente existente está en la realidad física, trascendente, existente (si se trata de un objeto existente), de modo semejante a como puedo decir, señalando un retrato de Antonio (a los que nunca le han conocido y desean saber cómo es): "Este es Antonio"; les presento *lo que* conocerán de Antonio. En el "este" que designa la fotografía hay algo a que corresponde

[11] O. c., lib. III, cap. 5, n. 11.

una relación entre la *representación* misma (o algo subjetivo) y la cosa *en sí*, con la que está en conexión esta representación.

Haciendo un alto en nuestra progresiva explicitación de las consecuencias veamos ahora las palabras con que el mismo Suárez define el concepto formal y el objetivo: "Se llama concepto formal el acto mismo, o, en otras palabras, el verbo con que el entendimiento concibe alguna cosa o aspecto común; el cual se llama concepto, porque es como hijo de la mente; y formal se dice, o porque es la última forma de la mente [para conocer], o porque representa formalmente a la mente la cosa conocida, o porque realmente es el término intrínseco y formal de la concepción mental, en lo cual difiere del concepto objetivo, por decirlo así. Se llama concepto objetivo aquella cosa, o aspecto, que propia e inmediatamente es conocida o representada por el concepto formal; como, por ejemplo, cuando concebimos *hombre*, aquel acto que formamos en nuestra mente para concebir *hombre* se llama concepto formal; y *el hombre* conocido y representado por aquel acto se llama concepto objetivo [...], *concepto* por denominación extrínseca tomada del concepto formal, por el que su objeto se dice que es concebido, y por ello acertadamente lo llamamos *objetivo*, porque no es el concepto en cuanto forma que intrínsecamente termina nuestra concepción, sino como objeto y materia acerca de la cual versa la concepción formal, y *a la cual* [materia u objeto] *directamente tiende la captación mental*, por lo cual es llamado por Averroes *intentio intellecta*, y por otros *ratio objectiva*. De donde se infiere la diferencia entre el concepto formal y el objetivo, que el formal siempre es una realidad [res] verdadera y positiva y en las criaturas [que conocen; no en Dios, que conoce] es una cualidad que inhiere a la mente, pero el objetivo no siempre es una verdadera realidad [res] positiva; pues a veces concebimos las privaciones y otros que se llaman entes de razón porque sólo tienen ese ser objetivo en el entendiminto. Asimismo el concepto formal siempre es algo singular e individual, porque es una realidad producida por el entendimiento, y que inhiere a él; pero el *concepto objetivo a veces, sí, puede ser una cosa singular e individual, en cuanto que puede ofrecerse* [objici, ob-jetarse] al entendimiento, y ser entonces concebida por el acto formal, pero muchas veces es una realidad universal o confusa y común, como es *hombre, substancia* y otros semejantes" [12].

Un punto de suma importancia, porque toca de lleno a la teoría de Kant antes expuesta y que hace ver (según he dicho antes) cómo Suá-

[12] SUÁREZ: *Disp. Met.* II, sect. 1, n. 1. Los subrayados son míos.

rez ya se había planteado este problema, es que el concepto objetivo será llamado "id quod cognoscitur", "lo que se conoce", pues, realmente, si la cosa físicamente existente no me es "ofrecida", "ob-jetada" o "representada", no puedo decir nada de ella, refiriéndome a ella, es decir, a algo de que no tuviera absolutamente ninguna presentación; y, en cambio, el concepto formal (que para Suárez es lo mismo que verbo o especie expresa) será meramente "id quo cognoscimus", "aquello con que conozco", pues la designación "intencional" o movimiento cognoscitivo no se dirige a este concepto (como no me dirijo al cristal de los anteojos como término para ver la cosa; me dirijo al espejo, que sería medio *in quo*, pero el cristal de los anteojos sería *quo*). Mediante este medio me dirijo directamente a la misma cosa "vitalmente en cierto modo formada en el entendimiento": el verbo mental "no es *id in quo* se hace el conocimiento, o que haga las veces del objeto, sino que es *id quo* el objeto mismo es conocido como por concepto formal de la cosa conocida, puesto que, *para que la cosa pueda ser conocida, es necesario que en el entendimiento vitalmente, en cierto modo, se forme:* aquella forma, pues, es el verbo [...], de donde *el verbo* no es el concepto objetivo de la mente, sino el formal: el objetivo, en cambio, es *id quod cognoscitur*" [13].

Y en otro texto, muy interesante también, dice: "Herveo dijo [...] que la verdad es la conformidad de la cosa en cuanto está en sí, con la misma en cuanto concebida; pero Durando [...], al contrario, dijo que esta verdad es conformidad de la cosa según su ser objetivo a la misma según su ser real; pues ambos entendieron que esta verdad no añade nada a la cosa fuera de una denominación derivada de la unión y proporción o conformidad entre intelecto y cosa. Pero ellos entienden por concepto objetivo lo que nosotros por formal; con todo, porque el *concepto objetivo* nada añade a la cosa, *fuera de la denominación de* [ser] *término del concepto formal;* por ello no se explica acertadamente

[13] SUÁREZ: *De Anima*, lib. III, cap. 5, n. 11: "Ex quibus omnibus licet colligere, quid sentiendum sit de verbo mentis, quod valde controversum est apud theologos. Primo ergo dicendum vere dari. Secundo distingui modaliter ab actione intellectus ut productio est, ab actu vero ut est qualitas producta nullo modo. Tertio non esse id, in quo fit cognitio, aut supplere vicem objecti, sed esse id, quo ipsum objectum cognoscitur tanquam conceptu formali rei cognitae, siquidem ut res possit intelligi, necesse est, ut in intellectu vitaliter quodammodo formetur: illa ergo forma verbum est, atque ita colligitur ex S. Thoma, de Potentia, quaest, octava, articulo primo, contra Gentes capite trigesimotertio prima parte quaest. 107, articulo primo, unde verbum conceptus objectivus mentis non est, sed formalis: objectivus vero est id, quod cognoscitur".

la conformidad entre la cosa y el concepto objetivo, sino más bien *entre la cosa y el concepto formal o idea*" [14].

El Rvdo. P. E. Elorduy, en un interesante estudio sobre el concepto objetivo en Suárez [15], aduce un manuscrito inédito de Suárez sobre el *De Anima*, que da más luz sobre su pensamiento que el texto de la edición de B. Alvarez: "ya que el objeto, por sí mismo, no está presente para terminar el acto de conocer, es necesario que en el entendimiento haya algo que supla las veces del objeto, en lo cual la cosa misma sea conocida" [16].

En estricta conexión con esto se halla la definición de verdad, que fluye de la doctrina de Suárez, que, con una fórmula que no es de Suárez (que yo sepa), y que ha de ser explicada para que no se entienda en mal sentido, podría definirse diciendo que es conformidad del concepto formal con el concepto objetivo.

Si acudimos al esquema número 2 veremos que la verdad será conformidad de 1 a 2; pero de tal manera que, siendo 2 *la cosa como representada* (porque "efectiva" y "causalmente" esta "presentación" procede de ella), puede, por tanto, decirse que el juicio verdadero tiene conformidad del concepto formal *con la cosa en cuanto en sí existente*. Esta consecuencia es obvia si, por una parte, se define el concepto objetivo como "id quod cognoscitur" y, por otra parte, este "id quod cognoscitur" es "*la misma cosa* (que existe) en cuanto representada".

Según Durando la verdad lógica es "conformidad de la cosa en su ser *objetivo* a la misma en su ser *real*" [17]. Ahora bien, Suárez, sin negar la conformidad de ambas (pues entonces sería kantiano), no obstante combate la opinión de que la verdad lógica del juicio sea propiamente esto, es decir, que sea la mera conformidad del concepto objetivo con

---

[14] SUÁREZ: *Disp. Met.* VIII, sect. 7, n. 25: "Et hinc dixit Hervaeus, Quodl. 3, quaest. 1 art. 2 et 3 hanc veritatem esse conformitatem rei prout est in se, ad seipsam ut objective conceptam; Durandus vero, in 1, dist. 19, q. 5, e contrario dixit, hanc veritatem esse conformitatem rei secundum esse objectivum ad seipsam secundum esse reale; uterque enim intellexit hanc veritatem nihil rei addere praeter denominationem ortam ex conjunctione et proportione, seu conformitate inter intellectum et rem. Sed ipsi declarant per conceptum objectivum quod nos per formalem; tamen, quia conceptus objectivus nihil praeter rem addit, nisi denominationem termini conceptus formalis, ideo non recte explicatur conformitas inter rem et conceptum objectivum, sed inter rem potius et conceptum formalem seu ideam". Son míos los subrayados del texto castellano.

[15] ELORDUY, E.: *El concepto objetivo en Suárez*. PENSAMIENTO 4 (1948, extr.), 354*.

[16] Ibid.: "quum, obiectum secundum se non est praesens ut terminet actum cognoscendi, necesse est quod in intellectu sit aliquid supplens vicem obiecti in quo res ipsa cognoscatur".

[17] SUÁREZ: *Disp. Met.* VIII, sect. I, n. 2: "conformitas rei in esse objectivo ad seipsam in esse reali".

la cosa (diríamos, conformidad de 2 a 3); porque la plena verdad lógica es algo más que esto: es "conformidad del juicio con la cosa conocida *como está en sí*" [18], o sea conformidad de *aquello* que con el "est" o "non est" atribuyo (es decir, concepto formal) a la cosa tal como existe, ofrecida a mí mediante el concepto objetivo.

Tomando la semejanza entre una pintura (digamos "concepto formal") y Sócrates, la verdad está en "la conformidad inmediata de la representación de la imagen con la cosa misma representada" [19], es decir, con Sócrates (que es a la vez *en sí* existente, y aquello *ob-jetivo* con que comparamos la imagen cuando decimos: éste es Sócrates, mediante un juicio que será tenido por verdadero).

Es decir, la cosa *en sí*, existente sólo es llamada *ob-iecta*, o *concepto objetivo* por "denominación extrínseca": "sólo se dice que es actualmente objeto de tal conocimiento por denominación extrínseca del conocimiento que se termina en él, como, por ejemplo, *la cosa vista* en su ser *objetivo* respecto de la facultad de ver [visus], si se la toma [la cosa vista] aptitudinalmente, o en actu primo, no dice nada más que el mismo ser coloreado o lúcido, que en sí tiene" [20].

Por tanto, "el objeto entendido en cuanto conocido, o representado, no puede decirse de otra manera conforme consigo en el ser real más que porque *la misma forma* [o concepto formal], con que es conocido o representado, tiene inmediata conformidad *con la cosa conocida*, o representada según ella misma; luego en esto consiste primariamente y en rigor la verdad del conocimiento" [21].

Mucho más diáfano todavía queda el pensamiento de Suárez por la hipótesis que se propone de la verdad (es decir, conformidad de nuestra representación con el *ob-jeto*) cuando este objeto no tiene existencia física, sino que es un mero posible (caso de que tomaban ejemplo con frecuencia los idealistas para entender la verdad en sentido inmanentista, sin ver que este objeto, en cuanto objeto, tiene, de un modo u otro, algo *en sí*, ya inmediata, ya mediatamente fundado en el orden

[18] O. c., n. 3: "existimo veritatem esse conformitatem judicii ad rem cognitam prout in se est".

[19] Ibíd.: "in conformitate immediata inter repraesentationem imaginis, et rem ipsam repraesentatam".

[20] O. c., n. 4: "solum dicitur actu esse objectum tali cognitioni per denominationem extrinsecam a cognitione, quae terminatur ad ipsum, sicut res visa in esse objectivo respectu visus, si sumatur in aptitudine, seu in actu primo, nihil aliud dicit praeter ipsum esse coloratum aut lucidum, quod in se res habet".

[21] Ibíd.: "Unde objectum sic sumptum ut cognitum vel repraesentatum, non potest alia ratione dici conforme sibi in esse reali, nisi quia ipsa forma, qua cognoscitur vel repraesentatur, habet immediatam conformitatem cum re cognita, vel repraesentata secundum se; ergo in hoc consistit primo ac per se veritas cognitionis".

existencial): "con frecuencia la cosa no tiene ningún ser en sí, o sea existencia ejercida [o sea actual], fuera del ser que tiene ofrecido [objectum] al entendimiento" [22]. Ahora bien, en estos casos "no se puede fácilmente buscar una conformidad de la cosa ofrecida [res ut *objecta* intellectui] consigo misma como estando *en sí*, porque *no tiene ningún otro ser en sí fuera de aquel que se ofrece* [objicitur] al entendimiento" [23]; luego la verdad es conformidad de nuestra representación u objeto formal con el concepto objetivo.

Por esto también rechaza Suárez la concepción tomista (no digo la de Santo Tomás) que examinaremos después, según la cual, por ser la verdad asimilación de la forma conocida, supondría (así como la fotografía tiene una semejanza inmediata con la cosa existente) un excesivo paralelismo de formas [24]. Por tanto, "no se compara la misma cosa conocida a sí misma en sí, como afirma Durando, sino que se compara el mismo conocimiento, o juicio del entendimiento con la cosa conocida, en razón de representante y representado" [25].

Al llegar aquí ocurre espontáneamente una observación importante: ¿no parecerá que entre la definición de la verdad dada por Kant y la de Suárez hay cierta semejanza? Ambos, en efecto, parece que definen la verdad como conformidad de 1 a 2 (en ambos esquemas).

Sin embargo, la diferencia es radical, absoluta; porque Kant supone que:

1.° La manifestación o fenómeno no tiene *nada común con la cosa en sí*, de suerte que a través de aquél no se captará nada de ella.

2.° Y esto porque *la forma* (necesaria en todo acto de conocer mediante el juicio, que unifica la pluralidad presente con la unidad del "est") es, según él, *sólo de la facultad*, o meramente formal o a priori.

Suárez, en cambio, ataca radicalmente estos dos puntos fundamentales en el kantismo y en toda la filosofía poskantiana, porque, según Suárez:

1.° La cosa como representada proviene de la acción que la cosa *en sí* existente ejerce sobre la facultad del sujeto, que "vitalmente" la expresará; por esto, respondiendo a la objeción de Durando de que el

---

[22] O. c., n. 5: "saepe res nullum habet esse in se, quod sit esse existentiae exercitum, praeter esse quod habet intellectui objectum".

[23] Ibid.: "non potest facile excogitari conformitas rei ut objecta intellectui, ad seipsam ut in se, quia nullum aliud esse habet in se, praeter illud quod objicitur intellectui".

[24] O. c. n. 6: "neque etiam in similitudine formalis imaginis, seu talis repraesentationis, qualis est in formali imagine, quia haec non est sine similitudine in aliqua *entitate*, seu *forma reali*, quae non est necessaria ad cognitionem".

[25] Ibid.

objeto del entendimiento, o sea de su juicio, es lo verdadero como verdadero, luego la verdad no es conformidad del mismo juicio, sino de su mismo objeto" [26], responde: "el ser de la cosa causa la verdad en el entendimiento, o sea que es objeto del juicio verdadero", de suerte que "juzgo de la *verdad del objeto*, no formalmente, por decirlo así, sino *causal* o *fundamentalmente*, es decir, del mismo ser de la cosa, de suerte que, por su conformidad con él, resulta o existe la verdad en el conocimiento" [27]; o, con otras palabras, en el conocimiento la cosa influye en el entendimiento con unión "effectiva seu causali", de suerte que "per cognitionem *formatur res in mente, sicut est in se*" [28]. Es decir, Kant rechaza el platonismo o realismo exagerado, según el cual la forma (universalidad y necesidad) sería *sólo del objeto* (el sujeto meramente la reflejaría); y de ahí salta a admitir la posición contraria, que la forma es *sólo de la facultad*, cuando, en realidad, entre ambos extremos cabe un término medio: que ambos (objeto y facultad) sean espacio-temporales, por provenir ambos de un mismo Principio, Dios, y, por consiguiente, que la forma a priori no sea *meramente* a priori, sino de ambos. En este sentido es admisible la verdadera aprioridad, es decir, la manera de ser de la naturalzea a la vez de la facultad cognoscente y del objeto conocido. Así el P. Lotz admite el sentido correcto que puede tener la admisión de la aprioridad [29].

2.° No sólo la estructura espacio-temporal del sujeto y del objeto es una aprioridad subjetivo-objetiva (o sea un cierto paralelismo de forma), sino que también la universalidad, o sea la necesidad de los conceptos, está anclada fundamentalmente en la realidad, pues en ella hay cierta "unidad formal o universal" [30], por le *semejanza* ontológica

[26] O. c., n. 2: "Secundo potest hoc confirmari...", etc.

[27] O c, n. 8.

[28] *De fine hominis*, disp. 7, s. 1, § 61; 4, 88, citado por E. Elorduy, o. c., página 356.

[29] Lotz, J.: *Zum Problem des Apriori*. "Mélanges Joseph Maréchal", Bruselas, 1950, t. II, pp. 61-75; p. 66: "Mit "alledem ist noch keineswegs entschieden, ob und inwieweit der dem Formalobjekt entsprechende Gehalt nur vom Subjekt in die Erscheinungen hineingebildet oder mittels des Apriori aus ihnen herausbildet und so bereits im Ding selbst vorgefunden wird, ob es sich folgilch um ein lediglich subjektives oder um ein objektives Apriori handelt"; pp. 70-71: "Die Bedingungen der Möglichkeit für das Zustandekommen von Sinneseskenntnis sind also zuerst die Raumzeitlichkeit des Subjekts und folgerich dann auch die Raum-Zeitlichkeit des Objekts"; p. 73: "Dieser Unterschied ist für die Eigenart der dritten Stufe charakteristisch, weil beim Sein das Apriori des Subjekts wesenhaft mit der entsprechenden Struktur des Objekts verbunden ist, weil daher die Verflüchtigung dieser Strucktur notwendig zur Aufhebung jenes Apriori führt"; p. 74: "Nun aber macht Kant mit Hegel die unausgesprochene Voraussetzung, dass nur der in der Offenheit des Seins stehen kann, der das Sein selbt ist".

[30] Magistralmente lo expone Suárez en la Disputación metafísica VI, *De Unitate formali et universali*.

de todos los seres entre sí [31]. Una profunda y meritísima investigación sobre Suárez, del R. P. Clemente Fernández, hace notar muy bien cómo "concepto objetivo vale, para Suárez, el objeto en sí" [32] y cómo en el primer singular ya está contenido implícitamente (con la exigencia de la identidad de no-contradicción) el universal [33].

Para terminar este punto habría que notar que de lo precedente se deduce que la universalización propia del concepto (que, según se ha visto, está fundamentalmente en la realidad singular) está formalmente sólo en el entendimiento; no hay, pues, en la realidad extramental ningún acto ilimitado. Sólo hay, de una parte, el Ser Infinito, cuya Esencia es Existir (existencia) y los seres finitos, cuya esencia no es existir, sino existir como "tal", es decir, parcial e hipotéticamente (= *si* son producidos), lo cual hace que el ser contingente, precisamente por permitir que sin contradicción concibamos su esencia sin su existencia actual, nos dé el fundamento o capacidad suficiente para abstraer o universalizar con nuestra mente la noción de acto ilimitado y potencia limitante (más propiamente habría de decirse también potencia ilimitada, pues es tan universal como el acto).

V. Conclusión de la teoría suareciana.

Podrían darse los principales rasgos de la Metafísica de la forma, según la concepción de Suárez, del siguiente modo:

1.º La forma no es sólo de la facultad subjetiva (= no a priori en el sentido kantiano), sino, a la vez, subjetivo-objetiva; con lo cual no solamente rechaza el platonismo racionalista a lo Descartes-Leibniz (parte de verdad que hay en el kantismo), sino también rechaza el otro extremo, que es el agnosticismo trascendental kantiano y el poskantiano.

2.º Pero este paralelismo no es tan grande como supone el tomismo interpretando literalmente a Aristóteles y a Santo Tomás. En lo

---

[31] Véanse los textos que he citado en *La síntesis metafísica de Suárez*, l. c., § IX, nota 66, p. 200*.

[32] Fernández, C.: *Metafísica del conocimiento en Suárez*. Estudios Onienses, serie III, vol. IV, Madrid, 1954, p. 22.

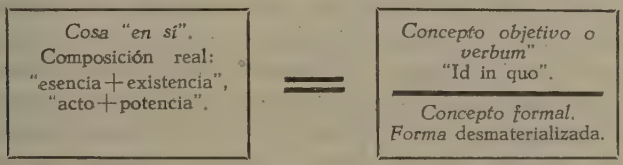
[33] O. c., p. 35 al fin; p. 39; pp. 52 y 53, etc. En la p. 54 cita el texto de Suárez, *De Angelis*, II, c 8, n. 6: "Communitas naturae non est aliquid re distinctum a singularibus, sed est similitudo inter ipsa singularia, quae sub ratione rei communis per modum nostrum concipiendi abstrahitur; potest tamen sufficienter tota rei essentia tali abstractione cognosci; nam ad hoc satis est cognoscere fundamentum illius communitatis vel universalitatis, quam nos cognoscendo facimus"; p. 57, páginas 58-59; habría de leerse en confirmación de estos extremos toda la obra.

extramental sólo hay cosas singulares y elementos singulares; pero en este singular contingente hay, por lo mismo, la capacidad o fundamento para que la mente, expresándolo con precisión o abstracción, predique de él un concepto formal que será, ya la exigencia absoluta de aquel grado de identidad que expresa el principio de no-contradicción (lo cual da el carácter absoluto a la verdad y es fundamento de la Metafísica), ya las nociones universales o ilimitadas, formas cuyo contenido fundamental es óntico, pero cuya formulación es mental: éste es el orden metafísico según Suárez. Si se le pregunta cuál es, en última instancia, la razón de que haya en los seres contingentes esta "participación" fundamental que los hace a todos semejantes, responderá que, por proceder todos del mismo Principio, Dios, en cuanto a todo hasta en cuanto al ser (pues son creados), recibieron (como todo efecto respecto de su causa análoga) no solamente la semejanza que les da el proceder del mismo Supremo Ejemplar Divino, sino que, dentro de esta semejanza específica, por decirlo así, también recibieron la desemejanza de su propio ejemplar individual, es decir, no sólo extrínsecamente limitado por la acción eficiente, sino también intrínsecamente.

Esta es, según creo, en la filosofía de Suárez, la raíz última de la Metafísica de la forma [34].

VI. Tomismo, Escotismo y el tema de la forma.

No es mi intención desarrollar ampliamente ahora la concepción tomista sobre la forma, sino ofrecer un breve cotejo con la posición suareciana. Según la concepción tomista el esquema del conocimiento habría de presentarse así:



Esquema número 3.

El tomismo concibe el conocimiento como asimilación de la forma. No puede un ser inferior recibir en sí la semejanza de cualquier forma,

[34] Cfr. *La síntesis metafísica de Suárez*, l. c., pp. 193*-203*.

sino la adecuada a su perfección, como la cera o el lacre sólo reciben la forma del sello material porque son materiales. El espíritu, como superior, puede recibir todas las formas, es decir, equivale por su mayor perfección al universal: la perfección como perfección no dice límites, no dice imperfección; y la perfección en cuanto perfección (es decir, así ilimitada) es algo extramental, no es una universalización de nuestra mente... Por consiguiente, el espíritu sólo puede recibir las formas des-materializadas, es decir, universalizadas; luego no puede conocer con concepto el singular en cuanto singular, que sólo le es ofrecido por el fantasma, es decir, la especie expresa de la sensación, acto material. Por tanto, la mente tendrá conocimiento cuando haya en ella la forma de la cosa conocida, con la universalidad con que esta forma tiene ilimitación en la misma cosa conocida. Luego así como en la realidad se tendría el acto ilimitado o forma ilimitada quitando la composición real con la potencia o materia, del mismo modo en el conocimiento por desmaterialización se tendrá el concepto o forma universalizada.

Pero ¿cómo atribuir verdad, cómo conocer la cosa? Ya no hay en esta teoría, consecuentemente, aquel intermedio suareciano del concepto objetivo en cuanto presentación de la cosa singular ante la mente, para que de ella predique su concepto universal; ya no habrá "id quod cognoscitur" (porque la cosa singular ya hemos dicho que la mente no la conoce, según el tomismo); luego la "intención" cognoscitiva, en vez de "terminar" en la cosa como representada, "terminará" en su propio verbo o concepto objetivo, el cual, pues, forzosamente será sólo "id in quo", la cosa en sí es conocida como en un espejo conozco la cosa.

Tampoco es mi intención exponer ahora en pormenor las fuertes críticas que esta concepción provoca en quien esté libre de predeterminaciones de escuela, por ejemplo, que, siendo la materia "específica" y la materia "quanta", pura potencia, no hay en ellas ningún acto, por hipótesis; y, por tanto, habrían de ser *completamente* incognoscibles; lo cual vale más todavía de la materia "quanta" o *singular* y de la materia "específica" en cuanto que son radicalmente incapaces de dar al sujeto *alguna forma* o acto, por pequeño que sea, cuya asimilación le dé conocimiento (ya que por hipótesis no tiene *ninguna* forma o acto). Sin embargo, es un hecho que los tomistas hablan de la pura potencia o esencia, de la materia "quanta" y de la "específica"; las conocen y piensan en ellas con conceptos; les atribuyen la no contradicción o unidad trascendental, y, por tanto, la inteligibilidad radical, la perfección de limitar positivamente, etcétera, lo cual ya es tener actualidad, acto... Si se atribuye, pues, a esta potencia algún acto (como los antiguos tomistas daban el "esse essentiae"

a la esencia) se contradicen caso de suponer este acto limitado por sí mismo... y si limitado por otra pura potencia, vuelve la dificultad indefinidamente, con fuerza invencible contra esta teoría demasiado realista o platonizante.

Realmente, los tomistas no han dado nunca respuesta satisfactoria al peso de estos y otros argumentos, que muestran que es ficticia y excesivamente literal su interpretación de Santo Tomás a base de Cayetano.

No obstante, sucede que, a veces llevados por la fuerza misma de los hechos y por su evidencia, dejan la posición tomista y toman otra que es la de Suárez o muy cercana a ella, sin ni darse cuenta (por supuesto) de que con ello están ya en el tomismo suareciano. Algo de esto ha sucedido, por ejemplo, en un artículo del Rvdo. M. S. Morard, O. P., que pone cortapisas a la teoría del conocimiento como "asimilación de la forma" y llega, en consecuencia, a admitir y defender la definición del conocimiento dada por Urráburu, conocido suarista: "Cognitio est actus immanens, accidentalis, aliquod obiectum formaliter manifestans"[35]. Otro caso es, si no me engaño, el del dominico L. P. Geiger, a propósito de la noción de participación. O, más aún, el de aquellos que, siguiendo las palabras de Santo Tomás (= conozco el ave fénix o el hombre, y aún no sé si existen; luego al existir se distinguirá la existencia de la esencia anterior), dan a la esencia el carácter de una distinción real-*negativa* (como fluye espontáneamente de las palabras de Santo Tomás), según admite Suárez.

No obstante, dejando ahora la discusión de estos puntos de escuela, que al fin y al cabo versan dentro del orden de las cosas discutibles u opinables con mayor o menor probabilidad, y dirigiéndonos al punto fundamental y cierto, se ve que el tomismo admite lo que como más esencial interesa admitir: un cierto paralelismo de forma entre el sujeto y el objeto, paralelismo que es requerido para rebasar el agnosticismo y llegar a la Metafísica conceptual; pero un paralelismo que (aun juzgándolo nosotros, los suaristas, excesivo) no es tan extremado como en Platón, por ejemplo, que comprometería la analogía y multiplicidad de los seres.

En cuanto al escotismo, su esquema del conocimiento es diverso. Así como el tomismo tendía a acercar hacia el sujeto el concepto objetivo suareciano, el escotismo tenderá, de hecho, a proyectarlo hacia la cosa existente (aunque con las palabras no lo adviertan expresamente a veces) [36].

[35] MORARD, MEINRAD-STÉPHANE, O. P.: *De la connaissance*. "Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 3 (1956), 388-406.

[36] VAN DE WOESTYNE, Z., O. F. M.: *Cursus philosophicus*. Mechliniae, 1921. Tomo I, *Logica Minor*, l. I, c. I, a. 1, § 1, nota, cita a Suárez inspirándose en él para definir el concepto formal y objetivo: "facultas est quae *obiectum* exprimendo conceptum causat seu efformat; quapropter, ad illud relatus conceptus rationem obiecti participat".

Si, en el esquema número 2, lo que hemos llamado "concepto objetivo" en sentido suareciano es proyectado sobre el objeto existente físicamente en sí, tendremos una expresión gráfica aproximada de la concepción escotística. ¿Qué es lo que *ob-jicitur menti* para el escotista? No es *meramente* el individuo percibido como individuo por nuestra mente; es el individuo en el que están (antes de cualquier operación abstractiva de nuestra mente) las *formalidades* o *conceptibilitates*, es decir, los elementos que tienen diversa definición, como "ser" y "verdadero"; o "color" y "azul"; o "animalidad" y "racionalidad"; "hombre" y "Antonio".

Como se ve, Suárez discrepa enteramente de esta concepción. Para él toda universalización es obra de la mente; en el orden extramental (tanto contra los tomistas, que admiten el acto ilimitado, como contra los escotistas, que admiten las *formalitates* universales) todo es actualmente singular; pero existe objetivamente la semejanza (por proceder todos, en última instancia, de Dios, aunque con ejemplar propio individualmente: semejante y desemejante, a la vez, de los demás), lo cual es el fundamento suficiente para que podamos expresarlos, con la unidad que tienen *en cuanto semejantes*, por la mente que prescinde de lo diferencial, y así prescindidos serán algo uno, universalizado. Da con ello a la forma del concepto universal un carácter que formalmente es de la mente, pero fundamentalmente es de la realidad en sí, ya que son tales los seres existentes que permiten ser expresados con esta abstracción [37].

Como se ve, aunque suarismo, tomismo y escotismo están acordes en los puntos fundamentales requeridos para una Metafísica que ni sea equivocista (o agnóstica) ni univocista (o racionalista), no obstante en los pormenores de sistematización son tan diversos que cada uno de estos sistemas tiene su propia Metafísica de la forma.

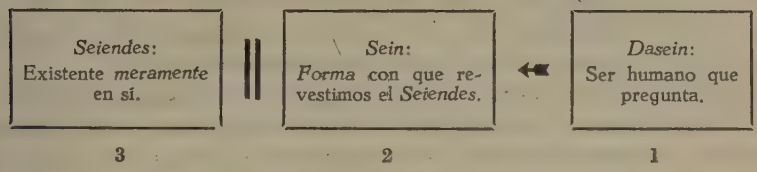
VII. La forma en Heidegger.

Si me preguntasen cuál es el *leit-motiv* de la filosofía heideggeriana, la idea a cuyo alrededor han cristalizado todas sus obras, no dudaría en

[37] Por ejemplo, la Esencia Divina no me da fundamento para hacer esta precisión: ya que su Esencia es Existir, no puedo distinguirlas de razón, y, paralelamente, no puedo concebir en la realidad como meramente posible su Esencia antes de que le venga la Existencia (si este concepto es verdaderamente objetivo o posible). En cambio, el contingente que aún no existe permite ser concebido como meramente posible antes de que venga la acción productora de la causa, y por esto cuando ya existe puedo distinguir mentalmente la forma existencial de la esencia contingente.

afirmar que es la oposición de *Sein* y *Seiendes*, o Ser y Existente, es decir, de *forma* e *informado*, o, si se quiere con otras palabras, el ser como meramente existente *en sí*, y el ser como informado y sobre cuya forma investigo.

El esquema del proceso filosófico, según el Heidegger del período que sigue inmediatamente a *Sein und Zeit* sería el siguiente:



Esquema número 4.

Ante todo copiemos las palabras textuales del mismo Heidegger para asegurar la autenticidad de la interpretación. Hay un texto especialmente claro. Es el breve prólogo que el mismo Heidegger escribió para la traducción y edición francesa de *Was ist Metaphysik?*, discurso inaugural de la Universidad de Friburgo de Brisgovia el 24 de julio de 1921.

Dice lo siguiente a propósito de la pregunta sobre la esencia y la verdad del ser: "No equivale a la pregunta de la metafísica tradicionalmente en uso hasta ahora; ésta, en efecto, sólo interroga sobre el *Existente*, sobre lo que es. Interroga sobre el ser del *Existente* (*Seiende*, lat. *ens*), pero no interroga sobre el *Ser* mismo (*Sein*, lat. *esse*) y sobre su verdad. La pregunta concerniente al ser del *Existente* (τὶ τὸ ὄν) es, ciertamente, la pregunta directriz de la Metafísica; pero todavía no es la pregunta fundamental. En esta última la pregunta propuesta sobre el Ser se hace, ante todo, al mismo tiempo y necesariamente, la pregunta de la esencia de la verdad, es decir, del des-velamiento como tal" [38].

Es decir, Heidegger supone que el existente informe, no formado, o *Seiendes* es (al modo de la cosa *en sí* de Kant) enteramente incognoscible; que el *Sein* o forma con que se nos ppresenta revestido y sobre el que versa la pregunta de la verdad ("die Frage nach dem Sinn von Sein") [39] no es una forma que *conjuntamente* sea forma del ser *en sí*,

[38] HEIDEGGER, M.: *Qu'est-ce que la Métaphysique?* Trad. H. Corbin. París [1938], *Prologue de l'auteur*. Los subrayados son míos, como el guión indicador del sentido de "des-velar", que ayuda a entender el tecnicismo de H.

[39] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Halle, 4.ª ed. 1935, Prólogo. Como se ve, hablo del Heidegger de los primeros tiempos (de 1927 a 1929), no me refiero a las evoluciones posteriores de su pensamiento. Y aun este Heidegger primitivo interpretado con lo que podríamos llamar interpretación "clásica", no con los matices cambiantes que actualmente él presta a su obra anterior. Sólo añadiré que, en mi opi-

plenamente trascendente y del ser *informante* o conocedor, sino, al revés, estas formas son como una proyección o autotrascendencia del *Dasein* en el horizonte temporal; la verdad consistirá, pues, sólo en desvelarlo, quitar esta forma proyectada por el *Dasein;* el Mundo, pues (al modo como lo diría Husserl en lo referente a las Esencias) sólo es *trascendente respecto del pensamiento que filosofa,* es decir, no es inmanente con el grado tan subido de inmanencia propio de Kant, que ponía formas a priori, v. gr., para el juicio matemático 7 + 5 = 12; pero es una *trascendencia en la inmanencia* vital del *Dasein.*

En una palabra, dentro de la concepción de Heidegger (heredada de Husserl, aunque en parte se le opone y la corrige, como Husserl, a su vez, la hereda de Kant, aun oponiéndosele también en mucho), la *forma,* el Ser del Ente, para usar sus palabras, no es la forma en cuanto este Ente o Existente *que se me opone, que se me ob-jeta,* o *presenta, reflejase también algo del en sí* o *Seiendes, también informado.* Por tanto, al modo kantiano, la verdad será una adecuación de 1 a 2, ya que a través del 2 intento vanamente llegar al 3, o a lo *en sí.* La diferencia respecto de Kant está en que éste, como supone que las categorías a priori son de la facultad cognoscitiva, sólo se fijará en que el juicio refleja la conveniencia de 1 a 2, mientras que Heidegger, no admitiendo esta plena inmanencia, pondrá estas formas como trascendentes al "yo que piensa", pero inmanentes en el horizonte temporal y finito, que supone ser proyección del mismo *Dasein.*

Precisamente por ello, como notan los expositores y críticos de Heidegger, cae en la misma contradicción que Kant (y que Husserl en su período postremo o idealista) al tratar del *en sí* con conceptos, siendo por hipótesis suya completamente incognoscible; y por ello tampoco ha podido hacer una teoría general del Ser, pues, no siendo trascendente, esta forma no podrá ser atribuída como expresión del ser de otra persona, sino con una intuición fenomenológica que yo tuviera de ella en mi inmanencia, lo cual es imposible; y si, a pesar de todo, habla del individuo con palabras que suponen un sentido de concepto universal, es decir, atribuyéndole una forma que a la vez sea del individuo conocido por mí en cuanto objeto y de mí en cuanto sujeto conocedor, en ello se contradice de nuevo fundamentalmente.

---

nión, es la interpretación clásica la que responde a la objetividad de los textos de 1927-1929. Si posteriormente un autor evoluciona no pierde interés discutir sobre la verdad y coherencia de tal posición (haya o no haya sido rebasada ulteriormente por el mismo autor), de modo semejante a como podemos, por ejemplo, discutir del "Kant precrítico" o del "Kant de la primera edición de su *Crítica*".

No obstante, en las obras posteriores de Heidegger, como *Einführung in die Metaphysik*, se nota una cierta oscilación hacia la admisión de una equivalencia de *Ser* y *Ente*, es decir, con una comunidad radical de forma, expresada sólo de modo distinto. Con ello indica que quizá algún día se superará a sí mismo hallando el camino para una auténtica Metafísica de la forma.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (*Barcelona*).

SINTESIS DEL VIRUS Y SINTESIS DE LA VIDA

Con una coincidencia que pudiera creerse pretendida compensación cósmica, por los días en que la atención de científicos y público en general se concentraba en la desintegración atómica destructiva, el interés de unos y otros se vió cautivado, siquiera pasajeramente, por el fenómeno que pudiéramos llamar antitético de aquél: la integración química de los componentes de una molécula, dotada, según se ha dicho, de los caracteres de un ser vivo.

El informe presentado en junio de 1955 a la Academia Nacional de Ciencias de Estados Unidos por los investigadores Fraenkel-Conrat y Robley C. Williams, del California Virus Laboratory, de la Berkeley University, fué el polarizador de la atención vulgar, científica y filosófica. Las tentativas iniciadas en 1947 por el alemán G. Schramm para reconstruir un virus, a base de su previa desintegración en la proteína y el ácido nucleico, habían obtenido un éxito clamoroso. Schramm, con resultado positivo de dos aciertos por trece experimentos sin resultado, había logrado reconstruir un virus de un poder infeccioso superior al de la suma de las dos partes que lo formaban. En el laboratorio de California el resultado era mucho más claro y sorprendente. Distintamente separados los ácidos nucleicos y proteínas de varios virus, ninguna de las partes—según se dijo—se revelaba infecciosa ni capaz de reproducirse. Reunidos en pares ácido nucleico y proteína, aparecieron los virus —cada par, uno—, con sus características fulminantemente patógenas y reproductivas. Otras síntesis de características más o menos afines a las del viviente, realizadas en los laboratorios del Colegio de Medicina de la Universidad de Nueva York, bajo la dirección del Dr. Severo Ochoa, y en los de la Washington University de San Luis de Missouri por el grupo que dirige el Dr. B. Commoner, ya desde hacía tiempo interesados por estas investigaciones, vinieron a contribuir, siquiera no de modo tan

notable como la de Berkeley, al general optimismo naturalmente producido por el sorprendente progreso de California.

El asunto se ha examinado en múltiples escritos desde diversos puntos de vista; en concreto, desde el filosófico [1]. Reflexionando atentamente sobre ellos creemos que, dada la complejidad del tema, es preciso presentar aún nuevos datos, proporcionados por los investigadores de la Bioquímica, ya que sólo a base de los hechos comprobados tiene derecho el filósofo de la naturaleza a remontarse a sus construcciones explicativas y sintéticas.

Sabido es lo que hasta ahora se había pensado sobre la producción de un vivente a base de materia sin vida.

Los hechos, tal como Aristóteles podía observarlos, le indujeron a afirmar que había vivientes que no podían provenir de la sola combinación de los cuerpos anorgánicos; pero que otros, aun animales, sí podían provenir de aquéllos tal como se hallan en la materia en putrefacción, si bien ayudados, añadía, del influjo de otros cuerpos de naturaleza muy superior, como consideraba a los astros.

La Edad Media, no mucho más adelantada en procedimientos de observación, mantuvo la posición aristotélica.

Su concepción es clara. Las actividades requieren una potencia productora proporcionada a ellas. Las actividades características de los vivientes (nutrirse transformando en substancia propia la que asimilan, crecer, reproducirse) son totalmente diversas y superiores a las de los seres anorgánicos. Luego algo hay en ellos, productivo de esas actividades, de lo que los anorgánicos carecen: el prinicipio vital; para los aristotélicos forma substancial y, como tal, análoga a las de los compuestos anorgánicos, pero de un orden superior al de toda forma substancial anorgánica, por ser principio de vida. La dificultad que a esta concepción presentaba el hecho aparente de la producción de ciertos animalillos

---

[1] De los numerosos estudios aparecidos recientemente sobre el tema, con relación mayor o menor a su aspecto filosófico, citemos los siguientes: SELVAGGI, F., S. I.: *Alcune considerazioni sulla origine della vita*, en *Gregorianum*, 39 (1958), 147-152. BOSIO, G., S. I.: *Fabbricheremmo la vita?*, en *La Civiltà Cattolica* (4-I-1958), q. 2581, pp. 23-33; otros igualmente doctos del mismo distinguido autor sobre este tema o afines, en la misma revista, estos últimos años 1954-1957. CARLES, J., S. I.: *Les origines de la vie*, en *Lumière et Vie*, núm. 34 (X-1957), 6-28. ROLDÁN, A., S. I.: *¿Vida en el Laboratorio?*, en PENSAMIENTO, 13 (1957), 127-158. MORETTI, J.: *Le virus et la synthèse de la vie*, en *Études*, 289 (1956), 88-95. MONTREUIL, J.: *Evolution des idées sur la nature et la multiplication des virus-protéines*, en *Revue des Questions Scientifiques*, 127 (1956), 58-89.

Monografía documentada sobre los virus, con discusión sobre su naturaleza biológica, la de MORAND, P.: *Aux confins de la vie. Perspectives sur la biologie des virus*. París, 1955. Al tema *Qu'est-ce que la vie?* se ha dedicado la X Semana de los Intelectuales Católicos Franceses, 6-12 noviembre 1957.

a base de sola materia en estado de putrefacción se resolvió apelando al recurso del influjo procedente de los astros... o animados, vivientes, o instrumento de vivientes superiores a ellos. Así se conciliaba el respeto a los hechos, en apariencia ciertos, con lo inflexible del principio cierto, basado también en la experiencia, de la superioridad esencial del viviente sobre el no viviente.

Más atentos posteriormente otros científicos y filósofos a los hechos y al raciocinio negaron el influjo generativo astral y no reconocieron más viviente que el que procediese de otro viviente. Las investigaciones científicas de los siglos XVIII y XIX trajeron nuevas confirmaciones de este criterio. No sólo *omne vivum ex vivo, omnis cellula ex cellula,* sino que en nuestros días afirma Frey-Wyssling, de Amsterdam: *structura omnis ex structura* [2].

Esta posición, al parecer cada vez más consolidada a pesar de los entusiasmos mecanicistas [3] aun de este siglo, pudiera decirse que acaba de ser batida en brecha, a juzgar por los titulares de algunos periódicos y revistas amigos de lo sensacional, con la sorprendente síntesis del laboratorio virológico de Berkeley.

La síntesis y base de esta nueva actitud actual de algunos es obvia. El virus es el más elemental de los vivientes, pero viviente al fin. Ninguna de las dos partes, ácido nucleico y proteína, con las que se le reprodujo, vivía. Luego acabamos de asistir a la producción de un viviente que procede de no vivientes. No es, pues, verdadero el clásico aserto "omne vivum ex vivo". Y como la obtención por síntesis química de esos dos componentes ha dado lugar al mínimo de los vivientes, las estructuras más ricas y complejas que en el futuro indudablemente se obtendrán, y no extraídas de vivientes como en este caso, sino elaboradas a base de puros elementos anorgánicos, darán origen a más elevados y perfectos vivientes orgánicos, sin que haya por qué señalar límites a esa ascensión.

Además—no habrá faltado quien amplíe así la conclusión—, como ahora la síntesis de cuerpos químicos ha dado origen a un viviente, de igual modo, por mera síntesis de cuerpos químicos, se produjo, al cerrarse la antiquísima era azoica, el primero de los vivientes del planeta. Ese viviente sería, además, ni más ni menos que el virus ahora sintetizado u

---

[2] Cf. su obra *Submicroscopic morphology of protoplasm.* Amsterdam, 1948.

[3] Preferimos el término *mecanicismo,* de significación más restringida, al de *materialismo,* que de hecho se aplica a la concepción filosófica que niega toda realidad distinta de la materia y la energía material, lo que implica errores gravísimos y de amplísima trascendencia. El *mecanicismo,* en cambio, se refiere a un sector tan sólo de la realidad, a los seres vegetativos (algunos autores lo han extendido también a los sensitivos), en los que no admite más que materia y fuerzas puramente fisicoquímicas.

otro análogo a él, uno de los "anillos perdidos" de la evolución: una macromolécula, con propiedades juntamente de no viviente y de viviente.

Como se ve, múltiples problemas felizmente resueltos de un golpe. Y con repercusiones filosóficas tan obvias que parecen corroborar seriamente la afirmación expresada por Haas, a la luz de los descubrimientos de la química infraatómica: "Parece que los grandes temas sobre la naturaleza de la vida orgánica deben revisarse totalmente" [4].

Tratemos de hacer algo de esto a base de la nueva síntesis del virus "mosaico del tabaco".

El hecho realizado y comprobado por la ciencia, dato primordial para la especulación filosófica, ¿cuál es? Las substancias ácido nucleico [5] y proteína, no producidas por síntesis química, sino originadas normalmente en diversos virus, una vez disociadas se observó que, aisladamente, ni se reproducían ni infectaban. Reunidas, mediante síntesis puramente química, el compuesto por ellas integrado desplegó la actividad reproductiva e infecciosa propia de cualquier virus mosaico del tabaco. Siendo de notar que las diversas partículas de ácido y proteínas se unieron indiferentemente, no precisamente cada una de las partículos de ácido con la correspondiente proteína con que había estado unida en el virus del que ambas procedían.

Las cuestiones que el hecho suscita son obvias.

Los virus, ¿son vivientes? Si no lo son, sea lo que fuere de la posibilidad de producir la vida por medios químicos, aún no se ha producido. Si lo son surge otra pregunta elemental: la potencia vital del virus, ¿dónde reside? ¿En él como compuesto, o bien separadamente en las dos, o en alguna de las dos partes de que se hizo la síntesis? De residir, al menos, en una de éstas, aun siendo el virus viviente, ahora no se habría realizado la síntesis de un ser vivo a base de no vivientes. Tan sólo se habría puesto a uno de éstos en condiciones de poder desplegar su potencialidad vital.

Por último, como el ingenio humano es insaciablemente curioso sin temor a riesgos, puede aún, con ocasión de los nuevos experimentos, lanzarse a una pregunta ulterior. Y, sea lo que fuere de lo obtenido hasta ahora, ¿no podría el hombre algún día, por medios químicos, combinando elementos y compuestos privados de vida, producir un auténtico viviente? ¿Qué explicación filosófica cabría dar de ese presunto futuro hecho?

---

[4] *Die Physiologie der Zelle und das Problem des Lebens*, en *Scientia*, 91 (VIII-1956), 246-253.

[5] Más concretamente, el ácido desoxiribonucleico, ADN. Acido nucleico o nucleínico lo es también el ribonucleico, ARN, del que luego haremos mención.

¿Sería una violación del principio de causalidad? De no serlo, ¿habría que acudir para explicarlo a alguna teoría o doctrina filosófica no propuesta aún en la historia del pensamiento? Y ella ¿estaría o no en conformidad con los principios hasta ahora sostenidos por los filósofos más sólidos y seguros?

Tales son los problemas de orden científico y filosófico que el nuevo hecho bioquímico plantea. Tratemos primero de buscar las soluciones científicas para despejar así el camino al problema filosófico.

* * *

¿Viven, pues los virus? Dos clases de seres materiales distingue la ciencia con la evidente experiencia del sentido común: unos no vivientes; otros vivientes. Por ser unos y otros materiales poseerán ciertos caracteres comunes: extensión, masa, figura, color, energía eléctrica, calorífica, etc. Mas como los de un grupo se diferencian de los del otro, en algunas propiedades diferirán. Atendamos a estos caracteres discriminativos y veamos cuáles son los que los virus poseen. Ello nos dirá a cuál de los grupos pertenecen.

Carácter típico del individuo que ciertamente vive—en lo que se diferencia tanto del que no vive como de las diversas partes constitutivas del viviente mismo—es su complejidad, con razón calificada unánimemente de pasmosa. Turbador es el hecho consignado por Delbrück, con generosidad acaso temeraria, de que "una partícula de fago [6] es mil millones de veces más pesada que un átomo de hidrógeno" [7]. Pero un fago no es más que una molécula. Macromolécula, sí, pero una sola. En cambio, del individuo viviente mínimo reconocido ciertamente como tal nos dice la actual investigación sobre macromoléculas y sus relaciones con el individuo viviente que "contiene cierto número de macromoléculas especializadas y gran cantidad de pequeñas moléculas". Esta complejidad, debida precisamente a la pluralidad y mutuos influjos de las macromoléculas, es, a los ojos del bioquímico, la que hace posible esa especie de "*selección* reactiva", típica del viviente [8].

---

[6] Fago, término equivalente a bacteriófago, con el que se designan los virus que atacan a las bacterias, a diferencia de los que atacan a animales o a vegetales pluricelulares.

[7] *Current views on the reproduction of bacteriophage*, en *Scientia*, 91 (IV-1956), 118. Entendemos el *billion* del autor como mil millones, ya que sin duda emplea el término con el valor usual en Estados Unidos, donde reside. El peso que se les atribuye generalmente no es superior a 100.000 veces el del átomo de H.

[8] STAUDINGER, M.: *Molekülkolloide unnd Lebende Materie*, en *Scientia*, 89 (XII-1954), 397-410.

El individuo que ciertamente vive, en virtud de su misterioso *dinamismo* tan hábil y susceptible de quedar afectado por cualquier influjo externo como obstinadamente tenaz en conservar su propia estructura fundamental, respira, se nutre convirtiendo en substancia propia lo que antes de ser asimilada por él no lo era; y así se desarrolla, y, alcanzado cierto grado de masa y perfección en su complejidad, se reproduce. Si esta reproducción se realiza por división, el número de vivientes crece en progresión geométrica: el primer viviente, mediante bipartición de su organismo, se divide en dos; cada uno de éstos, previo análogo crecimiento al del progenitor, en otros dos; de éstos cuatro provendrán por análogo proceso, ocho; y así continuarán las reproducciones en igual proporción. Si la reproducción tiene lugar por conjugación de dos células germinales se ajusta exactamente a las leyes de la herencia. Y todo esto lo realiza el viviente, bien en su propio medio natural, como la célula de un metazoo en el interior del organismo vivo del que forma parte, bien en un medio no vivo, pero convenientemente preparado, *in vitro*.

Igualmente, según lo hasta ahora conocido, el organismo que ciertamente vive, puesto en diversas ocasiones en iguales condiciones físicoquímicas, reacciona de manera igual, o análoga o diversa, según sus propias conveniencias, obedeciendo a su ley suprema de procurar, cuanto su energía se lo permite, la conservación de su típica estructura compleja, hábil y tenacísimamente constante en medio de sus alteraciones jamás interrumpidas. Por eso sus leyes típicas no son las cuantitativas de lo fisicoquímico, aunque a ellas esté también sometido dentro de ciertos límites por ser "cuerpo", sino las cualitativas [9]. Absorción se da en el no viviente y en el viviente; pero en éste es "selectiva", no determinada por solas las circunstancias físicas y químicas en que se encuentra. Otro carácter constante en el individuo ciertamente vivo es el de no tolerar estructura cristalina [10].

Finalmente, nunca un ser que ciertamente vive, desmembradas sus partes lo suficiente para privarlas de su potencia vital, ha revivido por la reunión artificial de aquellos ya fragmentos de un cadáver. Ni mucho menos—si en esto cabe imaginar grados de imposibilidad—esas mis-

---

[9] STAUDINGER, M., l. c., p. 403.

[10] Se debate entre los investigadores *si es posible* un viviente con estructura cristalina; se distingue entre cristales y seudocristales, éstos con sus moléculas orientadas regularmente en sólo dos direcciones del espacio, la de aquéllos en tres; se habla de cristalización no en la materia misma constitutiva total del individuo viviente, sino en grupos de sus moléculas no vivas infiltradas en los intersticios de aquélla. En todo caso, nunca hasta ahora se ha registrado individuo alguno viviente constituído totalmente por estructura cristalina.

mas partes separadas, incapaces cada una de vivir, se han vuelto por espontánea tendencia a reunir, haciendo revivir al ya muerto, mediante el proceso que sería literalmente una estricta resurrección realizada por las fuerzas puramente fisicoquímicas del cadáver descuartizado.

Así, según la ciencia actual, los seres que unánimemente son reconocidos por ciertamente vivos.

Los que ciertamente no viven, de todas esas características carecen. No poseen la complejidad aneja a la pluralidad de macromoléculas mutuamente dependientes: ni siquiera constan nunca de varias macromoléculas. No respiran ni directa ni indirectamente; no se nutren; no crecen; no se reproducen por bipartición ni por mitosis; la herencia no tiene en sus combinaciones sentido alguno. Las leyes a que están sujetos, llámense dinámicas o estadísticas, son rigurosamente cuantitativas. Puestos en iguales o análogas circunstancias fisicoquímicas, su reacción es estrictamente igual o análoga, en absoluta dependencia de los factores de ese orden puramente material. La reversibilidad es en ellos el más normal de los procesos: el oxígeno e hidrógeno, separados por hidrólisis, volverán ávidamente a constituir moléculas de agua apenas las circunstancias fisicoquímicas favorezcan su unión [11].

Así, netamente separados los campos de la vida y la no vida, como la actual ciencia biológica y fisicoquímica los reconoce claramente separados entre los seres a los que ciertamente reconoce vida y aquellos a los que ciertamente no se la puede reconocer, ¿dónde tienen su puesto los virus? ¿Con los vivientes? ¿Con los no vivientes? ¿Acaso entre éstos y aquéllos? Sus caracteres, ¿qué dicen?

Es unánime el reconocer, junto con la enormidad de su peso molecular y de su elevado número de átomos, y con la sorprendente complejidad de su estructura, la distancia inmensa que los separa del organismo que es ciertamente un individuo vivo. La magnitud media de las células mínimas es de diez mil a treinta mil milimicras de diámetro; los virus más voluminosos no llegan al orden de las quinientas [12]. El virus

[11] Aun reconociendo de buen grado su valor a las concepciones unitarias actuales como la de Von Bertalanffy o la de Fantappiè, éstas, científicamente, se hallan todavía en el terreno inseguro de las hipótesis; y, por lo demás, ni ellas niegan ni ponen en duda la realidad de la diversidad consignada, evidente, por ejemplo, entre las actividades vegetativas del germinar, crecer y reproducirse un cedro y las puramente fisicoquímicas del producirse el ácido sulfúrico en el laboratorio. Y quien dice de esos dos casos, de otros innumerables, vegetativos los unos y puramente fisicoquímicos los otros. Más adelante, en la parte filosófica, volveremos sobre esas diferencias para examinar su naturaleza.

[12] "Las más diminutas células nerviosas humanas, las denominadas granos del cerebelo, tienen un diámetro comprendido entre cinco y ocho micras, es decir, 5.000 y 8.000 milimicras. ORTIZ PICÓN, J. M.: *Citología general*, Barcelona-Madrid, 1947.

es una única macromolécula. El viviente que ciertamente lo es requiere, como ya dijimos, la pluralidad de macromoléculas que con sus mutuos influjos determinan su selección en las reacciones. Esto falta por completo al virus. Igualmente carece de capacidad para realizar sus típicas funciones fuera de un organismo viviente. Viva o no, es ciertamente parásito. Nada más natural, por tanto, que sus funciones normales se realicen al hallarse unido con el hospedador a cuyas expensas existe. Pero los parásitos que ciertamente viven despliegan sus típicos procesos también *in vitro*. El virus, no. Un nuevo carácter no favorable para juzgarlo vivo. Al bacteriófago ha sido posible conservarle *in vitro*. Pero sin que actúe.

Su *dinamismo*, en general, ¿coincidirá con el del viviente? Algo puede decirnos lo ya apuntado. Por ser clave—prescindamos de si única, principal o al menos capital—en la actividad viviente su estructura inframicroscópica, como con razón nota el antes mencionado Haas [13], a tan diversa estructura entre virus y vivientes corresponderán actividades profundamente diversas. El virus, efectivamente, no respira, no se alimenta, no crece por nutrición con intususcepción de lo que ingiere; su reproducción, que debiera corresponder a la que en los vivientes es "por división", no se realiza por bipartición ni con la consiguiente progresión geométrica.

En todo caso, oposición absoluta a cuanto la ciencia sabe de los organismos ciertamente vivos.

Sin embargo, no con todos los caracteres señalados como típicos del viviente sucede lo mismo. En la cristalización, en la reproducción mitósica y sujeción a las leyes de la herencia, las líneas divisorias del virus respecto de los campos de vivientes y no vivientes presentan curiosas sinuosidades.

Cristalizan unos virus con la regularidad propia de los no vivientes. Así el virus de la enfermedad (*bushy-stunt*) del tomate, de peso molecular inferior (cuatro a diez millones) y proporciones pequeñas, cristaliza en sistema cúbico. Otros superiores, como el mosaico del tabaco, pro-

p. 15. Las células mínimas son, según SZYMONOWICZ-KRAUSE en su clásico *Tratado de Histología y Anatomía Microscópica*, de 5.000 milimicras. Por ser, en cambio, los virus tan inferiores en magnitud, suele indicarse ésta no en micras, sino en milimicras o millonésimas de milímetro. Los menores de éstos son de magnitud inferior a la de algunas moléculas proteicas: bajan hasta 16, 12 y 8 milimicras. El caso del estafilococo, muy superior en magnitud a otros virus, aunque más próximo a los mayores de éstos que a las células mínimas, no pasaría de ser una excepción que no alteraría la regla general a que nos venimos refiriendo. A parte de que, como más adelante veremos, no habría dificultad en que, por su mayor perfección, poseyese propiedades de las que careciesen otros virus mucho más imperfectos.

[13] Cf. l. supra c.

ducen lo que algunos prefieren llamar paracristales. Stanley, que fué el primero en lograrlo, habló simplemente de cristalizar sin atenuantes. Otros virus simplemente no cristalizan. Coinciden en esto con los vivientes. Así el papiloma del conejo (Shope), de peso muy poco más alto que el mosaico del tabaco. Induciría esto a pensar que, al crecer la perfección del virus, de la que sería buen indicio su mayor peso molecular, el criterio de la cristalización revelaría su aproximación a la vida. Tal conclusión, con todo, sería precipitada. El bacteriófago T2, de peso molecular enormemente superior a los mencionados, 580 millones, presenta en su parte denominada cabeza, de considerable magnitud, un al menos esbozo de cristalización. Estas anomalías, que en el estado actual de la investigación es preciso considerarlas como no explicadas aún, dejan suspensos a los virus proteínicos entre el viviente y el no viviente, si bien más próximos a éste que a aquél, por no darse en el viviente cristalización alguna, y ser, en cambio, susceptible de ella, si no todos los virus, sí los que entre éstos ocupan rango inferior, medio y superior.

Diversa la reproducción de los virus de la de los vivientes en los varios aspectos arriba mencionados, presenta, según se dice, dos, y capitales, en que coincide con el viviente. El virus, al multiplicarse, mantiene su individualidad y obedece estrictamente a las leyes de la herencia. Tan importante se ha considerado este doble hecho que se le ha aducido como prueba decisiva a favor de la vida del virus [34]. Examinémoslo.

El mantener la individualidad en la reproducción, por ser los nuevos individuos copia exacta del antecesor, se da perfectamente en la autocatálisis puramente fisicoquímica. Eso, por tanto, nada decide en pro ni en contra de la vida del virus.

La sujeción estricta a las leyes de la herencia es, sí, según lo conocido hasta ahora, carácter de los seres que ciertamente viven, por oposición a los no vivos. Veamos cómo se da en los virus.

Es esencial a ese proceso, como es sabido, que los descendientes según las leyes de la herencia provengan no de un progenitor, sino de un par, por conjugación, cruzamiento, y que en aquéllos vayan apareciendo, según normas bien precisas, los caracteres típicos de los antecesores. Es claro, por tanto, que en los innumerables casos en que los virus descendientes son copia exacta del virus único de que provienen no hay cumplimiento ninguno de las leyes hereditarias. Respecto de los casos en que se ha afirmado la producción conforme a esas leyes, escuchemos a los especialistas.

[34] Así MONTREUIL, J.: *Evolution des idées*, etc.; cf. nota 1, p. 75.

Un experimento se aduce a favor del cruzamiento mendeliano en los virus. El realizado por Delbrück y Bailey (1946), infectando la *Escherichia coli* con los bacteriófagos emparentados T^2 y T^4. Los resultados no hubieran sido otros de cumplirse las leyes de la herencia. Luego éstas se cumplieron. Y con ese resultado a la vista afirman unos que los virus viven. Las reglas elementales de la inducción parecen, en cambio, exigir que los experimentos se multipliquen. Hay mucha variedad en los virus. Bien nos lo han mostrado los pocos casos aducidos sobre la cristalización.

Se hicieron, pues, más investigaciones y se formularon también hipótesis a base del criterio hereditario. Bresch estudió la recombinación genética del fago T^1 y concluyó que era en todo semejante a los casos antes estudiados de los T^2 y T^4, "salvo que las uniones a que siguiese recombinación parecen mucho menos frecuentes". Igualmente los resultados de Fraser y Dulbecco con el T^3, de Murphy con el fago del *megaterium*, y de Keiser con el del *coli* K^2 son comparables con los anteriores, pero "con una frecuencia todavía mucho más baja de cambios genéticos". Así consigna lealmente los resultados nada halagadores el propio Delbrück, decidido partidario de la vida de los virus [15].

Para explicar ciertos casos de reproducción lograda con sus experimentos, en colaboración con Dulbecco, propuso Luria la hipótesis de un "proceso comparable a la recombinación genética". La ulterior comparación por el mismo Dulbecco entre teoría y hechos bien comprobados puso en grave contingencia la proposición genética de Luria [16].

Esta serie de resultados suscita inmediatamente una reflexión. A medida que los estudios sobre la reproducción de los virus por cruzamiento se ha ido multiplicando y perfeccionando, los resultados se van alejando cada vez más de los hallados en la primera investigación. Tal hecho no favorece, ciertamente, la seguridad de las conclusiones afirmadas en 1946. Por tanto, según estos datos no puede asegurarse en modo alguno como ley general que los virus, ni en los raros casos de multiplicarse por cruzamiento, sigan las leyes de la herencia. Y así, en vez de buscar la explicación de los hechos en una recombinación genética, se va prefiriendo atribuirlos a la sustitución de unas partes de un virus por las de otro que en apariencia se habría combinado genéticamente con aquél. Virólogos eminentes, profundos conocedores de las experiencias y teorías sobre la reproducción viral—las de Delbrück y Bailey, Bresch, Fra-

---

[15] DELBRÜCK, l. supra c., pp. 122-123.
[16] Ibid

ser y Dulbecco, Jacob y Wollman, Visconti y Delbrück, Weigle y Delbrück—y con la ventaja en favor propio de mantenerse ajenos a toda teoría sobre vida o no vida de los virus, circunscritos a los resultados de la más estricta investigación experimental, sostienen respecto del punto de la sujeción a las leyes de la herencia la posición formulada por F. Jacob en su docta monografía sobre bacterias lisógenas y noción de provirus, en los siguientes términos: "... Si se sobreinfectan bacterias [ya infectadas] lisógenas con diversos tipos de bacteriófagos los resultados obtenidos son muy diferentes según que el bacteriófago utilizado para la infección sea o no uno emparentado con el fago homólogo producido por esas bacterias" [17]. Por otra parte, "el pequeño número de los caracteres utilizados [en los experimentos], o su unión genética demasiado estrecha, impide todavía el saber si tal resultado se debe a la sustitución de una partícula por otra o a una recombinación genética entre el profago inicial y el bacteriófago sobreinfectante. Ha sido excepcional el poder obtener bacterias lisógenas capaces de producir dos mutantes de un mismo fago que difiriesen por un corto número de caracteres genéticos (Bertano, 1953; R. Appleyard, comunicación personal; Jacob, resultados inéditos). Se ignora aún si tales bacterias contienen realmente los dos profagos en su integridad o, al contrario, un solo profago que contenga un segmento diploide, heterocigoto por los caracteres considerados. Cualesquiera que sean los mecanismos que intervengan, la incompatibilidad entre profagos emparentados es una regla general" [18].

Prescindiendo de explicaciones de detalle sobre las diversas fases por las que, según los conocimientos actuales, pasa el bacteriófago para que su reproducción pueda obtenerse mediante cruzamiento, presunto al menos, la conclusión tan seriamente fundamentada como imparcial y serena,

---

[17] JACOB, F.: *Les bactéries lysogènes et la notion de provirus (Monographies de l'Institut Pasteur)*, París, 1954; la cita en la p. 129.

Bacteria lisógena es, como es sabido, la que perpetúa hereditariamente el poder de producir bacteriófagos (virus que atacan a las bacterias, llamados también, como arriba indicamos, fagos). Con el término *profago*, que aparece en esta y otras citas, se designa lo que pudiera llamarse progenitor del fago. Aparece el profago, que no ha podido ser estudiado aún directamente, como una parte de la materia celular; sin presentar los caracteres del fago, contiene el material genético de éste y, en determinadas circunstancias, pasa de su estado de profago al de fago. Aparte de este proceso generativo del fago existe también el que pudiéramos llamar más simple y corrientísimo, por el que un fago origina otro igual a sí, sin intervención de profagos intermedios.

Las estrechas relaciones de producción entre profagos y fagos, y el que la presunta conjugación genética entre virus sea menos difícil de lograrse entre aquéllos y éstos que no entre fagos entre sí, hace que las conclusiones acerca del cumplimiento de las leyes de la herencia entre virus haya que obtenerlas, en el estado actual de la investigación, a base de las uniones entre profagos y fagos.

[18] Ibid., pp. 130-131.

queda bien patente: Hoy no es posible determinar si en los pocos casos en que se ha obtenido un resultado de tipo genético conforme, al parecer, con las leyes de la herencia, ha habido realmente fusión genética de caracteres o mera sustitución de unas partículas por otras. Aquello sería un tanto a favor de la semejanza entre esos virus y los organismos vivientes. La sustitución, en cambio, no; sería proceso de orden enteramente ajeno a la vida. Y, en todo caso, la incompatibilidad entre profagos no emparentados, tales un *a* y un *b*, es absoluta: infectada una bacteria con ambos, la reproducción se verifica con total independencia de los *a* respecto de los *b*. Y la incompatibilidad entre los profagos emparentados es una regla general [19].

Pero no ya la afirmación del cumplimiento de las leyes de la herencia, sino aun el mismo hecho de la "reproducción", de cualquier clase que sea, ha sufrido un desvirtuamiento por lo últimamente dicho.

En todo nuestro estudio estamos suponiendo que los virus, en este caso concreto los bacteriófagos, se reproducen, y discutíamos ahora si la reproducción es o no según las leyes de la herencia. Pero son numerosos los autores que emplean otra expresión: no dicen los fagos se reproducen, sino la bacteria hospedadora produce o no produce, la célula es o no capaz de producir tales o cuales fagos o virus, sus parásitos. El mismo poder reproductor del virus queda así puesto en duda o, más bien, denegado al virus.

Posición discutible, sí, como es sabido [20]; pero no extraña entre los investigadores. El citado Commoner afirma categóricamente: el virus, puesto en una célula viva, puede ser reproducido por esa célula. No es él quien se reproduce [21].

[19] Ibíd., pp. 19 y 130

[20] Una razón se aduce contra esta explicación: las experiencias de Frampton y Takahashi ((1944). El análisis electroforético de caldo de plantas sanas de tabaco, comparado con el de plantas y su virus, no revela cambio alguno en los compuestos proteicos de la planta. Luego, se concluye, no son las células de ésta las que, a expensas de sus propias proteínas, producen los virus. Más bien sucederá que célula y virus, en mutua competencia, procure cada uno su respectiva reproducción a expensas del nitrógeno disponible.

El hecho de la inalterabilidad de las proteínas de la planta en el caso aludido es, sin duda, notable. Mas es preciso tener en cuenta que, si en esas circunstancias especiales las proteínas de la planta no sufrieron, en cambio, en los innumerables casos conocidos en que a la bacteria o a las células vegetales o animales se unen los virus, las proteínas sanas no permanecen inalteradas, sino que, modificadas de un modo o de otro, pasan a integrar los nuevos virus que se van formando, ya sea que surjan éstos por propia reproducción, como creen unos, o por acción productiva de las células o de las bacterias, como siguen prefiriendo otros muchos aun después de conocidas las mencinadas experiencias.

[21] Esta afirmación, ya antigua en Commoner, la reiteró muy explícitamente en sus declaraciones a la revista informativa *Visión*, 10 (XII-1955), 20-23, con ocasión de la síntesis de Berkeley.

Estos datos y tan autorizadas opiniones muestran que la sujeción a las leyes de la herencia, que, como dijimos [22], ha sido aducida como razón decisiva para atribuir a los virus vida, es un criterio hasta ahora evidentemente obscuro, objeto, al menos, de controversia entre los más distinguidos especialistas y, con el perfeccionarse de la investigación, expuesto a mayor número de objeciones.

Ultimo criterio discriminativo entre viviente y no viviente era la irreversibilidad del ciclo total del primero, todo lo contrario de lo que sucede en el segundo. Tan natural y fácil, y aun mucho más, es pasar del hidrógeno y oxígeno al agua como del agua a aquellos elementos separados. Imposible de todo punto por vía de fuerzas fisicoquímicas ni fisiológicas es el paso provocado, y menos aún espontáneo, de las partes descuartizadas de un cadáver al organismo que por efecto de esa violenta separación de sus partes dejó de vivir.

¿Qué sucede en el virus? Uno, no ciertamente de los menores, el de la influenza, una vez entrado en una célula se disocia en menudísimas partículas, que no son infecciosas ni se reproducen, Pasadas unas horas de período latente la célula aparece llena de virus que la infectan. Así en un virus animal. En los bacteriófagos, la existencia de un período más o menos análogo llamado "estadio vegetativo", parece que puede admitirse como general [23]. ¿Cómo explicar tal proceso? ¿Es el presunto de una portentosa resurrección espontánea, seguida a la muerte natural, lo que haría encontrar en la naturaleza una especie de avance de la muerte violenta y subsiguiente resurrección logradas en el laboratorio de Barkeley por la intervención de los investigadores?

Pudiera parecerlo. Las cosas, sin embargo, no son idénticas. El mencionado estado de latencia natural termina con la aparición de numerosos virus procedentes de uno solo original. En la síntesis experimental los obtenidos fueron tantos como los previamente descompuestos. ¿Cuál de los dos casos es más o, por mejor decir, menos afín al del viviente? Recomponer un organismo vivo uniendo sus partes muertas, que sería el caso de Berkeley, es un hecho en el actual estado de la ciencia y de perfecto acuerdo con la experiencia de toda la humanidad, opuesto a toda posibilidad física. Pero que cada una de las partes de ciertos organismos vivos, previamente separadas, aun violentamente, produzcan separadamente un nuevo viviente de igual especie, aunque menor en magnitud,

---

[22] Cf. nota 14.

[23] JACOB, o. c., pp. 29-30. Adviértase que el "estadio vegetativo" es cosa distinta de la fase o estadio de profago, del que se habló en la nota 17. Todo bacteriófago pasa por el estadio vegetativo; no, en cambio, por el de profago.

es posible a base de que todas esas partes contengan algo del núcleo del viviente desmembrado.

Es el maravilloso y conocido caso de la *ascidia clavellina.*

¿Qué pensar, pues, del virus? Desde luego, si la síntesis de Berkeley aconteció según lo indicado arriba, a base de las primeras noticias explicativas del hecho, la oposición entre virus y viviente, por este capítulo, sería absoluta. En cuanto a la analogía entre la multiplicación en el período de latencia y la del tan singular caso de la *ascidia clavellina,* todo lo hasta aquí expuesto más inclina a pensar en otra cosa. No que las menudísimas partículas en que se fraccione el virus, cuya estructura sería extremadamente simplificada y, por tanto, incapaz de toda actividad reproductiva, se reproduzcan, sino que cada una provoque en la bacteria o en la célula vegetal o animal una alteración, a consecuencia de la cual la célula así perturbada produzca un número de fagos o virus proporcionado al de partículas estimuladoras que actúan sobre ella.

¿Resultado del balance entre las propiedades típicas de los seres que ciertamente viven y las de los virus? No parece que pueda caber gran perplejidad. Lo que las futuras investigaciones nos revelen no lo sabemos. Las realizadas hasta ahora presentan a los virus en fuerte contraste y, atendidos sobre todo algunos criterios, en radical oposición con lo que de los organismos ciertamente vivos sabe hoy la ciencia.

Por vía de asesoramiento será interesante conocer la opinión de algunos científicos seriamente interesados en el tema.

Dauvillier, insigne en los estudios sobre el origen de la vida en nuestro planeta y mantenedor convencido de la producción del primer viviente por pura síntesis fisicoquímica (en concreto, por fotosíntesis), en una importante disertación, precedida por varias obras sobre el asunto, aparte de afirmar categóricamente que "la aparición de la vida sobre la Tierra resultó de un concurso extraordinariamente fortuito de condiciones fisicoquímicas favorables", al tratar de los virus niega rotundamente que éstos sean vivientes. "No son vivientes, puesto que no respiran, no tienen la estructura de organismos, y no contienen ni sales, ni azúcares, ni grasas, que son características de éstos." Y eso que Dauvillier les atribuye el "proliferar, en medios favorables a su desarrollo, presentando el fenómeno de la bipartición" [24]. Detalle propio de los vivientes y que

[24] *L'apparition de la vie,* en *Revue de Synthèse,* 29 (1951), 137-148; la cita en la p. 145. El que citemos sus palabras no significa que hagamos nuestro cuanto en ellas se afirma. Nuestra opinión sobre la teoría de Dauvillier a base de su exposición en la obra, en colaboración con DESGUIN, *Génèse, nature et évolution des Planètes.* Paris, 1947, así como sobre las de otros científicos, la expusimos en nuestro estudio *Origen del primer viviente orgánico,* en *Arbor,* 19 (1951), 208-228.

inmediatamente hubo de rectificar de manera palmaria, aunque implícita, al ser preguntado sobre ello por uno de los interlocutores en la subsiguiente discusión [25].

Totalmente diversa es la opinión del distinguido investigador de los virus, repetidas veces citado, Delbrück. Los virus, según él, viven. ¿Por qué? El motivo está implícito en esta afirmación suya fundamental: "La capacidad de reproducir estructuras moleculares complejas es la más fundamental y más básica característica de los organismos vivientes" [26]. ¿Qué valor tiene esa razón? Dos observaciones obvias brotan al considerarla. Aducida por un defensor de la vida de los virus, prescinde de todas las capitales discrepancias entre éstos y tantas propiedades de los organismos ciertamente vivos, y pone como carácter esencial y básico de la vida únicamente aquello en que los virus coinciden con los vivientes. Ante una afirmación así no puede uno sustraerse a la impresión de que ha sido elaborada bajo el prejuicio de hacer vivientes a los virus. Lo objetivo sería comparar las diversidades típicas entre vivientes y no vivientes, y, a base de ellas, decidir dónde colocar a los virus.

Y, sin embargo, es un hecho que, en el estado actual de la ciencia, ni aun así lo consigue. Porque, como ya dijimos, no es cosa sabida aún si son los virus los que se reproducen o si es la célula huésped la que, bajo el estímulo de los virus parásitos de ella, produce las nuevas copias del virus. Y corrobora esta hipótesis el que el virus conservado *in vitro* no se reproduce, mientras que, al hallarse en la bacteria, se da con toda normalidad la reproducción.

La segunda observación surge también espontáneamente. Si conocedor tan profundo de los virus como su eminente investigador Delbrück halla en 1956 no más criterio seguro para llamar vivientes a los virus que el insuficientísimo mencionado, flaco tiene que ser el fundamento que, en el estado actual de la investigación, puede ofrecerse para atribuir a los virus vida.

Más acertada nos parece la opinión del insigne investigador virológico, premio Nobel por sus resultados de 1935, y hoy director del laboratorio de la Barkeley University, el ya citado Stanley, en cuanto que no acepta que los virus vivan.

Finalmente, no es raro comparar a los virus con los genes, por ser unos y otros, según fundadamente se piensa, nucleoproteínas y por suponerse que el modo como se reproducen no es por bipartición. Como,

[25] *Revue de Synthèse*, l. c., pp. 151-152.
[26] L. supra c., p. 118.

por otra parte, los genes viven, de ahí el afirmar o conjeturar que los virus viven también. Una diferencia notable hay, sin embargo, a nuestro parecer, entre todo lo dicho hasta aquí y la analogía entre genes y virus. Cuanto llevamos afirmado sobre los vivientes pertenece al orden de la certeza. En cambio, lo relativo a los genes se halla todavía en el terreno de la hipótesis [27]. Pero, aun aceptada ésta, las dos semejanzas señaladas entre genes y virus nos parecen muy sobrepujadas por las discrepancias mutuas.

Desde luego, la mencionada analogía nada altera de cuanto queda consignado sobre las diferencias entre organismos que ciertamente viven y virus. Y sólo esto ya nos descubre lo inseguro, según el estado actual de la investigación, de uno de los dos fundamentos en que esa analogía se basa. Porque la reproducción del gene, como viviente o parte de viviente que es, se realiza mediante su propia actividad reproductora, actúe ésta como autónoma o como componente de la actividad total de la célula. Del virus, por el contrario, como ya hemos visto, se discute si es él quien se reproduce mediante su propia actividad o si ésta se reduce a la de estimular al viviente del que es parásito, provocando así el que ese viviente, y no el virus, elabore las copias de éste.

Otras discrepancias entre genes y virus son más manifiestas aún. El virus es cierto que no vive como parte de la bacteria o la célula cuyo parásito es. Por eso siempre que se afirma su vida se la afirma como de organismo independiente. El gene, al contrario, excepto en su hipotético modo de reproducción, no procede como organismo independiente. Vive como parte constitutiva de la célula, no como lo que pudiera llamarse su inquilino aprovechado. Y de ahí que todas las características del viviente—excepto la mencionada del modo de reproducción—se den en el gene como en una de tantas partecillas de la célula viviente, mientras en el virus tantas de esas características faltan.

De existir en el orden virológico algo que tenga verdadera analogía con el gene, ¿no habría que buscarlo más bien que en el virus o en el fago, en el profago? Cuantos caracteres se conocen de él le presentan tan perfectamente unido a la suerte de la bacteria, mientras ésta mantiene su composición en un determinado equilibrio y estructura que bien pudiera decirse que es sencillamente una de sus partes constitutivas, aunque en el detalle de la reproducción tuviese alguna característica propia. Perturbado ese requerido equilibrio, la consiguiente alteración de

[27] Hablamos de hipótesis, aunque ciertamente apoyada en muy sólidos fundamentos, porque hipotética es aún la existencia de los genes, y postulados hipotéticos son los cuatro en que la teoría descansa. Cf. ORTIZ PICÓN, o. c., pp. 269 s.

aquella parte hasta entonces viva y no autónoma la haría pasar a un nuevo estado, el de fago, autónomo, independiente; pero ya, como le hemos conocido hasta aquí, falto de todas las características típicas del ser ciertamente vivo, características que antes de esta transformación poseía, cuando, en el estado de profago, no era más que una parte de tantas de un ser viviente.

Los hechos están ampliamente abiertos aún a la investigación acerca de si el virus vive o no vive. Pero de lo dicho parece derivarse con certeza una conclusión: las razones en pro de la vida de los virus, en el actual estado de la ciencia, son muy débiles. Si alguna probabilidad puede concederse a la opinión que atribuye vida a los virus, esa probabilidad es demasiado tenue, no sólidamente fundada.

* * *

Tal es la respuesta que los hechos nos obligan a dar a la primera de las preguntas arriba formuladas.

Ello no obstante, a fin de proceder con la máxima imparcialidad en el examen de los demás puntos propuestos, preferimos arrancar de la hipótesis menos favorable y a la que, por lo dicho, juzgamos falta en la actualidad de apoyo sólido. Supongamos, pues, que los virus, en general, viven.

Así las cosas, preguntamos: Al sintetizar Fraenkel-Conrat y William el virus mosaico del tabaco, ¿produjeron en el laboratorio un viviente por la reunión de componentes desprovistos de vida?

Las posibles respuestas son tres. Que, efectivamente, ese virus viva y las partes de que se compone careciesen de toda vida al estar separadas. Que, dada la variedad existente en la gama de virus proteína, los haya que no vivan, y que entre éstos se encuentre, por ser de los menos perfectos, el mosaico del tabaco. Finalmente, que, viviendo realmente ese virus, una o las dos partes que lo forman poseyesen íntegro estando separadas lo que pudiera llamarse el germen vital, de modo que la unión de ambas se requiriese no para producir la potencia vital, sino para que la ya existente se desplegase. ¿Cuál de las tres hipótesis tuvo lugar en la reciente síntesis?

Comencemos por examinar la segunda, cuya solución nos despejará el camino para decidir luego simultáneamente sobre las otras dos.

La cristalización, hecho no registrado en los vivientes, se da, al menos atenuadamente, como paracristalización, en el mosaico del tabaco. Las observaciones de Commoner y sus colaboradores sobre la reproduc-

ción, que les fuerza a llamarla no reproducción del virus, sino producción de nuevas copias de virus por la célula, versaron precisamente sobre el mosaico del tabaco. El cumplimiento, aunque tan sólo excepcional, de las leyes de la herencia, hecho favorable a la vida, no fué en este virus donde se halló. Su composición y consiguiente estructura le sitúan entre los próximos a la materia: de 3×10^6 es el peso molecular de los virus ínfimos: de 40×10^6 el de éste. Sobre él queda amplio margen hasta los 600×10^6 del bacteriófago T^2; y por encima de éste se remontan otros. Si, como algunos piensan, los virus forman una rampa que casi insensiblemente desciende desde la vida a la pura materia, al mosaico del tabaco claramente le corresponde estar entre los afines a ésta y no a la vida. No en vano, como ya dijimos, sus eminentes investigadores norteamericanos arriba citados, Stanley, Commoner, le niegan decididamente el carácter de viviente.

Así la tenue probabilidad de que los virus viven, deducida antes de su comparación con los organismos que son ciertamente vivientes, se debilita extremadamente para el caso del últimamente sintetizado.

* * *

Pasemos ya a responder simultáneamente a la primera y tercera de nuestras tres preguntas, adoptando, desde luego, como arriba hemos dicho, la hipótesis más favorable, aunque tan débil como acabamos de ver, a la vida del mosaico del tabaco.

Si éste vive, ¿faltaba esa vida en sus dos componentes, "ácido nucleico" y "proteína", al hallarse disociados antes de la recomposición o alguno de ellos ya la tenía? ¿Eran éstos dos partes de un cadáver al que por la síntesis se hizo revivir, o eran una parte no viviente y otra sí, o dos vivientes, aunque su separación no les permitiese desplegar su poder vital, como no se lo permite a cualquier semilla o célula germinal la falta de condiciones apropiadas?

Lo que clamorosamente se dijo en las primeras reseñas del hecho fué lo que indicamos al principio de estas páginas. La respuesta exacta, por cierto diversa de aquélla, no es difícil de dar.

Dos han sido los criterios tenidos en cuenta para atribuir vida al virus y negársela a sus componentes durante el previo estado de separación: el poder infectante de aquél, que éstos no poseían, y el poder reproductor de aquél, del que éstos igualmente estaban privados. Y eso debieron de dar las primeras observaciones, pues repetidas veces se afirmó

la realidad de ese contraste. Sin embargo, trabajos más exactos arrojaron, más adelante, los resultantes siguientes:

Respecto del poder infectante de las partes disociadas, Schramm había encontrado que éstas lo tenían, aunque la suma del de ambas era menor que el del virus completo. Esto era afirmar que, según el primer criterio de vitalidad, las partes disociadas vivían. Sin embargo, o porque sus primeras síntesis no lograsen un nuevo virus con actividad biológica o por otros motivos, aquellos datos no tuvieron la resonancia que parecían merecer. Y en Berkeley, donde el éxito de la síntesis fué completo, las partes disociadas no se revelaron entonces infecciosas.

Algún timpo después, sin embargo, las cosas cambiaron. En agosto de 1957, en el "Symposium internacional sobre el origen de la vida" celebrado en Moscú, por iniciativa soviética, y presidido por el académico de la U. R. S. S. Oparin, el experimentador de Berkeley, Fraenkel Conrat, manifestó expresamente en su comunicación a la asamblea un nuevo resultado de sus investigaciones.

Dejemos la palabra a E. Aubel, uno de los ciento veinte científicos (de ellos ochenta soviéticos) que participaron en el Congreso, del que nos da amplia reseña en la revista soviética *La Pensée* [28]. 'El virus está constituído por una nucleoproteína. Se trataba de saber si era el conjunto el que tiene el poder infectante o solamente el ácido nucleico o la proteína. Frankel-Conrat liberó, por acción de una proteasa, al virus de la proteína. Entonces obtuvo un ácido nucleico dotado de poder infectante, pero frágil, cuya resistencia y poder infectante aumentan si se le añade la proteína [...]. Schramm, independientemente, obtuvo los mismos resultados. Obtiene, con el ácido nucleico completamente libre de proteína, una infección" [29].

Según esto, si el poder infectante es señal de que el virus vive, el ácido nucleico separado, y antes de recombinarse con la proteína para constituir el nuevo virus, vivía también.

Pasemos al segundo criterio: el poder reproductor.

Respecto de este punto son, desde luego, interesantes por demás los resultados de los experimentos realizados hace ya años por Avery y otros con varios tipos de *Pneumococcus* [30].

Los antígenos opuestos al *Pneumococcus*, que dentro de una misma

---

[28] AUBEL, E.: *Un Symposium sur l'origine de la vie*, en *La Pensée (Revue du rationalisme moderne* [es decir, del materialismo dialéctico]), París, núm. 76 (noviembre-diciembre 1957), 88-89.

[29] L. c., p. 94.

[30] DARLINGTON, C. D.: *The elements of genetics*, Londres (2.ª edición), 1950, pp. 210-211.

clase puede ser de tipos diversos, constan de ácido nucleico con una cápsula. Separados estos dos componentes el antígeno habrá muerto. Y, ciertamente, la cápsula con todos sus elementos no da muestra alguna de actividad parecida a la vital. Pero si se alimenta a otro antígeno integro de tipo, por ejemplo, B, con una de esas partes de ácido nucleico resultante de la desmembración del antígeno de tipo A, "la especifidad de este tipo A puede trasladarse al B". Con esto, el ácido nucleico, es decir, el componente que se supone muerto, basta para comunicar su carácter específico al vivo. Extraño fenómeno, que una partícula capaz de traer a su propia especie a un viviente no fuese más que parte muerta de un antiguo viviente.

Y lo mismo en los virus. "El virus *myxoma* muerto en gran cantidad puede usarse para convertir el virus *fibroma* vivo en otro que produzca *myxoma* del mismo tipo que el virus [myxoma] muerto" [31]. Viva o no el virus, lo que es de todo punto inverosímil es que una parte del virus ya muerto, aplicado en cantidad suficiente, "con gran exceso", a otro vivo, haga que éste siga viviendo, pero cambie de especie, y así, en vez de producir copias de la antigua especie suya, reproduzca los de la heredada del muerto. Nada más natural, en cambio, que todo lo contrario. Que, en la hipótesis de vivir el virus, esa parte privilegiada, la constituída por el ácido nucleico, mantenga el poder vital, y, colocada en circunstancias convenientes, como lo serán su unión en el interior de un viviente con el otro virus vivo, despliegue sus energías latentes, y favorecida por su gran cantidad, dominando al otro virus completo, elabore a expensas de él nuevas copias de sí mismo.

Así, pues, viva o no esa partícula (pues el fenómeno es explicable en ambas hipótesis, según lo dicho en páginas anteriores), lo cierto es que el poder reproductivo conservando la individualidad, dato aducido por los defensores del vitalismo viral como prueba de él, existe plena y aun vigorosamente en la parte separada del virus y constituída por sólo el ácido nucleico. A esta obvia conclusión nos autorizan a llegar hechos anteriores a 1950.

¿Qué dicen los posteriores?

Los experimentos de Hershey y Chase mostraron en 1952 que, en el curso de la infección, el ácido nucleico del virus se inyecta en el viviente hospedador del virus parásito (una bacteria en aquel caso, para el bacteriófago T^2), y que, en todo o en parte, este ácido representa la estructura característica necesaria para la formación de nuevas estruc-

[31] O. c., ibíd. Darlington, en quien nos basamos, supone que los virus viven y que su desmembración en ácido nucleico y proteína los mata.

turas idénticas al ácido nucleico, y aun de partículas completas del virus T². El hecho no puede ser más claro. El ácido nucleico solo, separado de un virus determinado, puesto en condiciones apropiadas, determina la aparición de reproducciones de ese ácido y también de reproducciones del virus completo del que el ácido provino. Y lo que, por decirlo así, el sentido común ve palmariamente en ese hecho, lo suscriben los investigadores con el encarecimiento que puede verse. Delbrük afirma: "Indudablemente el descubrimiento más interesante en este campo [el de la reproducción del bacteriófago] es el hallazgo de Hershey y Chase, de que es el ADN [32], y no la proteína, lo importante en la partícula de fago infectante, es decir, que [aquél] es el material genético propiamente tal" [33]. Y continúa extendiéndose en reflexiones en el mismo sentido. "Este descubrimiento—asegura Jacob, refiriéndose al de Hershey y Chase—conduce, pues, a atribuir al ácido desoxiribonucleico del fago un papel comparable al del *germen* de los organismos pluricelulares" [34]. Jacob, como se ve, afirma exactamente lo mismo que Delbrük, sin mas diferencia que emplear, en vez de término "genético" o "germen", la expresión "comparable al germen", por prescindir de si el virus es viviente. Quien lo tenga por tal dirá categóricamene: "Parece demostrado que los ácidos desoxiribonucleicos fágicos representan la fracción activa vital de los bacteriófagos" [35].

Por lo demás, añade como la cosa más natural Delbrück, ese material genético, que él llama metafóricamente "información genética", no hay dificultad ninguna en que, en todo o en parte, se encuentre en la proteína, o en el ARN. Es decir, que lo equivalente al germen de los organismos vivientes lo es en los virus el ácido nucleico, sea ADN o ARN [36].

Las últimas investigaciones, dadas a conocer por Fraenkel y por Schramm, independientes entre sí, en el mencionado Symposium de Moscú en agosto pasado, confirmaron explícitamente estas apreciaciones y dan con certeza el último paso generalizando a ambas clases de ácido nucleico lo que en los bacteriófagos se había descubierto sobre el suyo propio (ADN). Transcribamos la información de Aubel, de la que antes dimos sólo la parte relativa al poder infectante. A Fraenkel-Conrat le

---

[32] Acido desoxiribonucleico; es el nucleico propio de los bacteriófagos y de los virus parásitos de células animales.

[33] DELBRÜCK, l. supra c., pp. 118-119.

[34] JACOB, o. supra c., p. 135.

[35] MONTREUIL, l. supra c., p. 79.

[36] Acido ribonucleico, el nucleico propio de los virus parásitos de células de vegetales pluricelulares.

"fué posible, además, combinar el ácido nucleico de un virus con la proteína de otro virus. En este caso el virus artificial tiene las propiedades del virus natural que ha suministrado el ácido nucleico. Schramm [...] obtiene con el ácido nucleico, completamente liberado de proteína [...], la formación de la nucleoproteína de un virus", es decir, la formación de un virus completo.

"De estas dos notables comunicaciones—comenta por su parte Aubel—resulta que el ácido nucleico es el que induce la síntesis de la proteína a partir de los aminoácidos elementales que se encuentran en la célula huésped", en la célula hospedadora diríamos para más claridad [37].

Con los términos que antes hemos visto emplear a otros investigadores a propósito del ácido desoxiribonucleico, hay que decir ahora, a base de estos novísimos resultados: lo equivalente al *germen* vital en el mosaico del tabaco es su ácido ribonucleico, uno de los dos componentes que preexistían a su síntesis lograda en Berkeley.

Los actuales estudios sobre el profago, constituído probablemente sólo por ADN, y al mismo tiempo germen del fago, y las consiguientes hipótesis sobre la existencia y naturaleza del provirus, nos ofrecen nuevos indicios favorables a lo dicho hasta ahora. Y aun del poder de la sola proteína algo pudiera insinuarse. Pero no es necesario acudir a hechos o analogías hipotéticas cuando los manifiestamente comprobados nos presentan clara y precisa la respuesta a nuestras últimas preguntas.

Según el doble criterio manifestativo de la presunta vida del virus mosaico del tabaco, su poder infectante y su poder reproductor, a la luz de los hechos actualmente conocidos, es decir, a base de lo que sucede en los fagos, hay que reconocer que, de vivir ese virus, uno, al menos, de los componentes de que se le formó también vive, pues el ácido nucleico es infectante y es suficiente para producir o provocar (según las diversas teorías) partículas, copia suya, y aun copias del virus completo del que él procedió.

Los descubrimientos contemporáneos, realmente notables en orden a aproximarnos a los misterios de la vida fisiológica, nos autorizan a responder a las cuestiones científicas propuestas al principio de estas páginas en los términos siguientes:

1. Es incierto si los virus viven o no viven; pero, a la luz de los

[37] *La Pensée*, l. supra c., p. 94. Añade Schramm, respecto de las condiciones que debe reunir ese ácido nucleico, que "para eso [para que tenga el poder infectante y reproductor indicados] es preciso que el ácido ribonucleico tenga un peso molecular elevado; si a consecuencia de las manipulaciones hay ruptura del ácido en ácido de peso molecular más débil, el poder infectante desaparece. La especificidad viene, pues, dada por el alto polímero (lo que Fraenkel-Conrat discute todavía)".

actuales conocimientos científicos sobre ellos, la afirmación de que viven no tiene sino muy débil probabilidad a su favor.

2. De ser vivientes unos virus y otros no vivientes, posible hipótesis por diferir considerablemente los virus entre sí, el mosaico del tabaco, objeto de la síntesis química de Fraenkel-Conrat y Williams, sin ser de los más imperfectos, se aproxima mucho más a éstos que a los que ofrecen más analogías con los vivientes.

3. En la síntesis del mosaico del tabaco, viva o no este virus, las dos propiedades, poder infectante y reproductor, por las que le considera viviente la opinión que le atribuye vida, se dan también, según lo que de la actual investigación puede concluirse, en uno, al menos, de sus componente, el ácido ribonucleico en estado de separación.

Qué decidirá sobre estas conclusiones la investigación bioquímica en sus futuros progresos no lo sabemos.

Por hoy sus más sorprendentes descubrimientos, al presentarnos, en la hipótesis de que viva el virus, al sintetizado como procedente de un ácido nucleico de propiedades biológicas análogas a las del virus, y originado, a su vez, por un virus natural, vienen a confirmarnos de manera impresionante en la verdad del aserto ya varias veces secular: *Omne vivum ex vivo.*

Conocidas las respuestas de la ciencia, tenemos expedito el camino para ocuparnos, como lo haremos en otro estudio, de la síntesis de la vida a la luz de la filosofía.

Jesús Muñoz, S. I.

Comillas. Universidad Pontificia.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

LA 'AL-ANNIYYA' DE AVICENA Y EL PROBLEMA DE LA ESENCIA Y EXISTENCIA

(FUENTES LITERARIAS)

PARA que los lectores escolásticos del Avicena conocido entre los latinos desde el siglo XII puedan entender con exactitud la nomenclatura que los traductores emplearon hemos emprendido en una serie de artículos el examen de varias palabras que podrían ofrecer alguna dificultad. Ellas podrán indicar el trabajo previo que con otros tecnicismos debemos hacer antes de afirmar taxativamente qué opinaba Avicena sobre ciertos problemas filosóficos. Ya conocemos cómo debe entenderse la palabra 'al-qiwām', traducida ordinariamente por 'existentia' en el sentido de 'esencia específica'[1].

Intentemos ahora determinar el matiz semántico de la palabra 'al-anniyya'. Este término, al tiempo en que nació Avicena, ya tenía cierto abolengo y, por consiguiente, como elemento social, en posesión ya de la comunidad, de alguna manera se imponía y resistía a cualquier nueva acepción conscientemente introducida, a no ser con especial advertencia a los lectores. Es, pues, importante en este caso conocer los libros que leía Avicena. Sucede con frecuencia que un escritor cualquiera emprende largas excursiones científicas a través de los siglos anteriores. Su ambiente científico, literario y terminológico no es precisamente el del terri-

[1] Véase *Al-Andalus*, XXII (1957), 377-405. Igualmente estudié ciertas cuestiones de terminología en *Tecnicismos arábigos y su traducción*, en *Al-Andalus* XIX (1954), 103-127. También se hallarán muchos casos explicados en *Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo*, en *Al-Andalus*, XX (1954), 129-152 y 345-379.

torio donde vive, ni tampoco es el del tiempo en que está escribiendo[2]. Es, más bien, el de escritores anteriores con quienes entra en contacto y bajo cuya dirección e influjo está trabajando. Un comentarista que con amor emprende la exposición de un autor llega a sustituir su clima científico y estilístico por el de la obra comentada.

Avicena leyó, sin duda, muchos escritos filosóficos de cuyos detalles intelectuales y técnicos quedó como saturado. Sería imposible intentar aquí un análisis de todos esos libros. Pero ya es cosa concedida que tiene influjo platónico o neoplatónico, y es también cosa palmaria que trabaja sobre la enciclopedia aristotélica. Concretemos, pues, nuestro examen, respecto de sus fuentes literarias, en primer lugar a la llamada *Theologia Aristotelis*, de sesgo platónico, de la que nos dejó el propio Avicena una buena serie de NOTAS, ya que no debemos intencionadamente llamarlas COMENTARIO[3], y examinemos en segundo lugar el texto de la *Metaphysica* greco-arábiga de Aristóteles, muy seguida y citada en la *Metaphysica* del Sifā', donde la defensa de lo que escribió el primer maestro es tema principal y obligado. En Avicena tendremos un sincretismo de ambas tendencias.

---

[2] Hemos visto en las *Traducciones del árabe al latín por Juan Hispano* (Ibn Dāwūd), en *Al-Andalus*, XVII (1952), 129-151, que este traductor emprendió una larga excursión literaria a través de los siglos precedentes hasta llegar a los tiempos de Hunayn y de Qustā b. Lūqā de los que nos dejó traducciones. Tuvo la iniciativa de traducir unas nueve obras, como allí vimos. Es evidente que para esa selección tuvo que haber leído muchísimas otras obras. Respecto de Avicena claramente dice que conocía todo el Sifā' y expresamente advierte que conocía varios libros de Aristóteles: «quidquid Aristoteles dixit in libro suo de anima et de sensu et sensato et de intellectu et intellecto». Sin duda que muchas de las traducciones que hizo Gundisalvo (cf. M. ALONSO: *Traducciones del arcediano Gundisalvo*, en *Al-Andalus*, XII (1947), 295-338) tan sólo pudieron hacerse porque Juan Hispano había mostrado los originales árabes. El era filósofo y *philosophus israelita*, lo que indica bien que se dedicaba a la enseñanza y en ella necesariamente había de dar a conocer la literatura filosófica arábiga. Su ejemplo y esta enseñanza es lo que dió iniciativas a los demás traductores de obras filosóficas. De un hombre así, ¿qué científico podrá negar a priori que Juan Hispano conocía la llamada *Theologia Aristótelis* y otras muchas obras, aunque no podamos presentar de ello un testimonio positivo? Reducir el ambiente científico y terminológico de Juan Hispano al Toledo o Segovia del siglo XII sería como reducir el ambiente literario y técnico de Fray Luis de León a las expresiones y términos de Santa Teresa de Jesús. Son contemporáneos. Pero el castellano de Fray Luis, tan lleno de cultismos y latinismos, contrasta mucho con el de la Santa Doctora, cuyas palabras obedecen casi siempre a las normas que nos enseña la Gramática histórica del castellano.

[3] Dr. °Abd al-Rahmān Badawī, *Aristū °inda-l-°Arāb*, El Cairo, 1947, páginas 22-33.

La palabra 'al-anniyya' en la «Theologia Aristotelis».

No se conserva —o, al menos, hoy no se conoce— el texto griego de la *Theologia Aristotelis*. Tampoco nos ofrece garantía suficiente el arreglo del 'Teophraste Petro Nicolao ex Castellanis Iaventino philosopho ac medico'[4], porque más que traducción parece una nueva recensión de la obra en árabe. Pero poseemos el texto árabe impreso por Dieterici[5]. Recorramos los pasajes en que se encuentra el término 'al-anniyya', que provisionalmente traduciremos por e s e n c i a, sin pretender imponer ese significado, pero sí excitando al lector para que examine por sí mismo cada uno de los siguientes pasajes:

Página 2, línea 15 s.: El fin significa que alguna otra cosa distinta de él se da por su causa, mientras que él no se da por otra cosa distinta de él. El comprobar, pues, con certeza las e s e n c i a s (anniyyāt) que el conocimiento supone lleva consigo una garantía de la e s e n c i a (anniyya) que el fin presupone, porque conocer es haber alcanzado el fin, aun cuando lo limitado y finito no pueda haber recorrido lo infinito...

Página 6, 9: La inteligencia (al-'aql) es una e s e n c i a (anniyya) eterna, y también su obrar es eterno...

Página 7, 6: Es imposible que una e s e n c i a cualquiera (anniyya min al-anniyyāt) sea destruída, porque las e s e n c i a s (anniyyāt) verdaderas no son perecederas ni pueden ser destruíbles...

Página 11, 18-13, 9: Sobre estas cosas a que acabo de aludir voy a alegar la opinión de este hombre extraordinario y divino. Digo, pues, que el divino Platón, viendo cómo al describir las e s e n c i a s (al-anniyyāt) desbarraba una gran parte de los filósofos (consideró que ello se debía a que), cuando ellos querían llegar a conocer las e s e n c i a s (al-anniyyāt) ocultas, las estudiaban en las cosas de este mundo sensi-

[4] La *Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mystica Phylosophia, secundum Aegyptios noviter reperta et in latinum castigatissime redacta...* Roma, per Iacobum Mazochium..., anno MDXIX, fué encontrada en Damasco por Franc. de Rosis y traducida por Pietro Niccolo de Castellani. Después fué enmendada 'per Iacobum Carpentarium' y apareció varias veces en París, 1572, 1619, 1629, en los *Aristotelis Opera Omnia*.

[5] Véase Dr. Fr. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben* von... Leipzig, 1882. Naturalmente, siento mucho el no poder utilizar en este caso la edición del Dr. 'Abd al-Rahmān Badawī hecha en El Cairo en 1955, con introducción y notas; pero, según parece, aún no hay ejemplar en Madrid.

ble. Ello era que los filósofos, dejando a un lado las cosas inteligibles y aplicándose a las sensibles, y a ellas solas, pretendían, mediante el conocimiento sensible, llegar a conocerlo todo, tanto esto que se va desmoronando como aquello permanente, fijo y eterno. Cuando, pues, vió que se salían del camino y de la verdadera dirección que los conduciría a la verdad y que se dejaban dominar por los sentidos, lamentándose de eso y sobreponiéndose a todos ellos, les señaló la senda verdadera que los llevaría a lo que verdaderamente estructuraba las cosas. Distinguió, pues, entre el sentido y el entendimiento, entre la naturaleza de las esencias (al-anniyyāt) y las cosas sensibles, entre cómo llegaban a darse las esencias (al-anniyyāt) ocultas y permanentes, cuyo estado persevera fijo, y entre cómo llegaban a ser las cosas sensibles, pasajeras y sometidas a generación y corrupción.

Apoyado, pues, en esta distinción pudo ya volver a comenzar diciendo que la causa, tanto de las esencias (al-anniyyāt) ocultas e indivisibles como de las cosas sensibles y provistas de cuerpos, era tan sólo una y misma causa, y ella, a su vez, era de suyo la Esencia (al-anniyya) Primera y Verdadera. Con esto, según creemos, significaba al Hacedor y Creador (bendito sea su santo nombre). Añadió luego Platón que ese Hacedor primero, causa tanto de las esencias (al-anniyyāt) intelectivas y permanentes como de las esencias (al-anniyyāt) sensibles y perecederas, era el Bien Puro, un bien que tan sólo a él podría convenir, mientras que todo el bien que en el mundo superior e inferior podrá darse no se deberá ni a sí mismo, ni a las esencias (al-anniyyāt) intelectivas, ni a las esencias (al-anniyyāt) sensibles perecederas, sino que, en último resultado, se deberá tan sólo a aquella naturaleza superior. De El pende, pues, esencialmente toda la naturaleza intelectiva y sensible. De El viene a ambos mundos (todo) el bien, porque El es el principio de todas las cosas. De El vienen a este mundo la vida y las almas, por El precisamente puede este mundo retener, sin desconectarse ni corromperse, la vida y las almas venidas de arriba como ornato suyo propio.

Prosigue después el mismo Platón: Compónese este mundo de materia (hayūlà) y forma. En esta materia tan sólo podrá producir formas una naturaleza más elevada y noble que ella —tal es el alma intelectiva—. Esta alma, por su parte, tan sólo puede producir formas en la materia en cuanto en ella misma hay algo de la potencia de una inteligencia noble; pero esta misma inteligencia noble, para dar al alma aptitud para producir formas en la materia, tan sólo podrá estar así capacitada por la Esencia (al-anniyya) Primera, causa de todas las demás

esencias (al-anniyyāt) intelectuales, animales y materiales, y también de todas las cosas naturales. Y esas cosas sensibles tan sólo mediante el Hacedor Primero llegan a ser bellas y atractivas, sin que su acción pueda darse mediante sola la inteligencia o mediante sola el alma.

Finalmente concluye Platón: La Esencia (al-anniyya) Primera y Verdadera envía en primer lugar a esa inteligencia la vida, y luego al alma, y después a las cosas naturales. Ella es, pues, el Hacedor y el Bien Puro.

Página 59, 6: Aunque la inteligencia es lo que es (mā huwa) *in actu*, es, sin embargo, también efecto de la Causa Primera. Por eso tan sólo podrá producir una forma en el alma mediante el poder que en ella hay (recibido) de la Causa Primera que es la Esencia (al-anniyya) Primera... En cuanto al Creador, aunque produce todas las esencias (al-anniyyāt) de las cosas y las formas de las mismas, en unas, sin embargo, procede inmediatamente, mientras que en otras procede aprovechando algún medio. Precisamente por ser en la verdad algo existente en acto, o mejor dicho, precisamente por ser Acto Puro, puede producir las esencias (al-anniyyāt) de las cosas y las formas de las mismas.

Página 76, 1: La potencia del alma consiste en poder formar la esencia (al-anniyya) que le sigue...

Página 76-18-77, 3: Si esta Esencia (al-anniyya) única permaneciese en sí misma y retuviese en sí su poder, su acción y su luz, no se daría ninguna otra cosa ni entre las esencias (al-anniyyāt) permanentes, ni entre las esencias (al-anniyyāt) imaginadas o imaginables; tampoco la multitud de las cosas creadas tendría la unidad que vemos que tiene, ni las causas podrían reducir al acto sus efectos, ni la generación ni las esencias (al-anniyyāt) seguirían el camino que llevan...

Página 79, 8 s.: El ser esto así se debe precisamente a la Causa Primera que hizo devenir existentes a las esencias (al-anniyyāt) intelectivas... Pero las cosas intelectivas, por venir inmediatamente de la Esencia (al-anniyya) Primera, son esencias (al-anniyyāt) ocultas, mientras que las cosas sensibles son esencias (al-anniyyāt) perecederas, porque las producen las esencias (al-anniyyāt) ocultas y sus ideas.

Página 108, 10 s.: Todas las cosas que en este mundo hay son inteligencia y esencia (anniyya) y el universo mismo compuesto de ellas es inteligencia y esencia (anniyya). La inteligencia y esencia (al-anniyya) son aquí inseparables. En efecto, la inteligencia es inteligencia precisamente porque entiende a la esencia (al-anniyya)

y la esencia (al-anniyya) es esencia (anniyya) precisamente porque es entendida de la inteligencia. La causa por que la inteligencia entiende y la esencia (al-anniyya) es entendida es otra esencia (anniyya) distinta de ambas cosas, y ella es la causa que creó la inteligencia. Juntas fueron creadas la inteligencia y la esencia (al-anniyya), y por eso no se separa una de otra, y, aunque la inteligencia y la esencia (al-anniyya), son dos cosas, sin embargo, ambas son juntamente inteligencia y esencia (anniyya); ambas son ser que entiende al par que ser entendido, porque la inteligencia no puede ser inteligente a menos que haya cierta alteridad (entre inteligente y entendido), esto es, a menos que la cosa que va a existir provenga de ella. Y, siendo esto así, volvamos a decir otra vez que los principios son tan sólo la inteligencia, la esencia (al-anniyya), la alteridad y el ente.

Página 110, 1-16: Las cosas primitivas superiores no son voluminosas ni tienen magnitudes, sino que son a modo de espíritus; ni están tampoco en la región de los volúmenes y de las medidas; que, si ellas fuesen volúmenes y cosas sujetas a medidas y cosas espesas, podrían disminuir hasta parecer al sentido que eran esencias (al-anniyyāt) sin ser esencias (anniyyāt)... El uno viene de la esencia (al-anniyya) primera creada...

Página 112, 4-6: Si quieres saber cómo las esencias (al-anniyyāt) verdaderas, eternas y sublimes fueron por el Primer Creador creadas, menester será que mentalmente prescindas de todo ente temporal...

Página 131, 19-132, 3: (De Dios) salen las virtudes todas sin dividirse El ni moverse ni reposar en lugar alguno; mejor dicho, El es una Esencia (anniyya) de la que sin fin emanan esencias (al-anniyyāt) y virtudes sin movimiento local ni descanso en lugar alguno. Y si de Ella emanan las esencias (al-anniyyāt), Ella misma se hallará presente en todas las esencias (al-anniyyāt) según la capacidad de cada esencia (al-anniyya). Cf. p. 132, 16: Aquella Esencia Primera creadora.

Página 152, 5-7: Y si esto es así según que lo hemos dicho, añadamos que el Creador Primero, sin reflexionar antes de qué lo compondría, creó este mundo superior y en él todas las formas acabadas y perfectas. En efecto, las creó por un mero 'que sean' y no por algún otro atributo distinto de la esencia (al-anniyya). Cf. 167, 6 respecto del 'que sean'.

Página 162, 14-17: No que, en primer lugar, hubiese substancia y

en segundo lugar hubiese sabia providencia, sino que había substancia al par que había sabia providencia, y había Esencia (al-anniyya) Primera al par que substancia, y había substancia al par que sabia providencia, sin haber precedido reflexión y sin que tampoco la sabia providencia siguiese después o hubiera hecho compañía, como en las substancias segundas acontece. Mejor dicho, la Esencia (al-anniyya) y la Substancia y la Sabia Providencia son una misma cosa.

Página 165, 16: Respondemos que eso es imposible y que la inteligencia no es de esa manera, ya que, en primer lugar, es esencia (anniyya) y en segundo lugar es cierta sabia providencia derivada de la Sabia Providencia Primera...

Página 166, 5-8: Todas las cosas que allí hay son cosas hermosas y excelentes, al modo como imaginamos estar las formas en el alma de un sabio artífice, no como las formas producidas en el muro, sino por esencia (fī anniyyāt) son formas y por eso los antiguos las llamaban ejemplares (al-matal), esto es, las formas que el divino Platón titulaba esencias (anniyyāt) y substancias...

Página 168, 3-5: Quién no se maravillará del poder de esta substancia tan excelente y elevada que, sin reflexión ni examen previo de sus causas componentes, creó las cosas; mejor dicho, las creó por un mero 'que sean'. De consiguiente, su Esencia (anniyyatuhu) es la causa de las causas y por eso en la creación de las cosas no tuvo su Esencia (anniyyatuhu) necesidad de causas...

No hemos omitido ninguno de los casos que encontramos, pero sería mucha ilusión el persuadirnos o el que alguien se persuada de que es exhaustiva la enumeración hecha. Sin embargo, este conjunto de casos parece muy suficiente para juzgar que sería, por ejemplo, un absurdo entender por la palabra 'al-anniyya' la existencia que nosotros contraponemos a la esencia cuando se propone el problema de la distinción entre esencia y existencia. Hemos propuesto, al menos, como provisional la palabra 'esencia'. Sustitúyase en cualquiera de los casos aducidos por la palabra 'existencia' e inmediatamente aparecerá el absurdo. El matiz que más sobresale en todos los casos no es tampoco el de la esencia en cualquier aspecto, sino en el de idea platónica. Este aspecto es claro y manifiesto en las págs. 11, 18-13, 9, en todos los doce casos en que aparece la palabra 'anniyya'. Pero es aún más expreso el caso de la página 166, 5-8, donde taxativamente el mismo texto apela a los ejemplares platónicos como a cuestión de terminología que explica lo que con la palabra 'anniyya' se quiere designar.

Las NOTAS de Avicena a la *Theologia Aristotelis* fueron traducidas al

francés por G. Vajda[6]. El original árabe había sido publicado por el Dr. °Abd al-Rahmān Badawī en la colección de textos inéditos *Aristū °inda-l-°Arāb* (El Cairo, 1947). Como otras colecciones del Dr. Badawī, también ésta lleva una excelente introducción y el mismo texto inserta al margen inferior los pasajes de la *Theologia* que Avicena nos va a anotar. Vajda, a su vez, añade en la traducción al francés muy adecuadas ilustraciones y traduce una vez de esta manera:

«ThA, p. 12, 10-14. (Platon) dit que la cause des êtres latents (= idées) incorporels et des choses corporelles est la même, à savoir l'Etre premier véritable qui est la cause (et) des êtres intelligibles éternels (et) des êtres sensibles périssables. Il est le bien pur et (la dénomination de) bien ne convient à nulle chose hormis Lui.»

La nota de Avicena la traduce así Vajda:

«IS, p. 46, 3 s.: Platon a excellemment jugé en posant un principe identique, la Vérité première, pour la vérité intelligible et pour le être existant (al-sā'i al-mawyūd) dans le sensible, qui est l'existant (mawyūd) corporel...»

Avicena, como se ve, dejando la palabra 'anniyya', se explica con la palabra 'mawyūd'. Pero aún tenemos otro caso que, conteniendo la palabra 'anniyya', fué anotado por Avicena:

«ThA, p. 75, 16-71, 1: Bien que l'âme noble et maîtresse ait quitté son mond supérieur et soit descendue dans ce mond bas, elle a fait cela par une sorte de pouvoir et de force éminente (qu'elle possède) afin d'informer et gouverner l'être qui est après elle.»

«IS, p. 66, 6-7: L' âme est descendue à raison de sa puissance et son pouvoir de vaincre afin d'informer l'être (al-wuyūd) qui lui est contigu et la suit, c'est-à-dire l'être (al-wuyūd) sensible, et de le gouverner et pour que celuici reçoive d'elle la perfection.»

Evidentemente, Vajda vió también en el 'anniyya' de la *Theología Aristotelis* una idea platónica. En cuanto al mismo Avicena, a pesar de la influencia que tantos casos debían ejercer sobre él, no sólo omite el anotar esos pasajes (salvo rara excepción a que hemos llamado la atención), sino que muchas veces emplea la palabra 'wuyūd', palabra que en las NOTAS aparece frecuentemente en ese sentido, aunque ello no sea precisamente para explicar la 'anniyya'. En cuanto a esta última palabra, quizá tan sólo se halla en dos lemas de una misma nota (pág. 43,

---

[6] G. VAJDA: *Les notes d'Avicenne sur la «Théologie» d'Aristote* (trad. al francés por...), en *Revue Thomiste*, 51 (1951), 346-406.

12-15) y los lemas no parecen responder muy literalmente al texto anotado, y así pudiera haber ahí una alteración del texto aviceniano. Esta sustitución práctica de 'anniyya' por 'wuyūd' las supone de significado idéntico o muy semejante. Hay pasajes en las NOTAS que hemos de examinar más tarde para ver en qué sentido se identifican y cuál es la tendencia que en eso prevalece: la platónica o la aristotélica. Problemas hay aquí que más tarde hemos de estudiar cuando conozcamos mejor lo que es la 'anniyya' en Avicena mismo. Sigamos ahora el examen de los libros en que Avicena la encontraba y que, naturalmente, habían de influir sobre sus explicaciones y apreciaciones.

La 'anniyya' en la traducción greco-arábiga y arábigo-latina de la «Metafísica» de Aristóteles.

La influencia de Aristóteles sobre Avicena se debe directamente a los libros del mismo Aristóteles. Aquí nos vamos a reducir a la *Metafísica*, que Avicena, en la suya del Sifā', menciona algunas veces con expresa mención de los libros y muchísimas veces la cita bajo el nombre del 'primer maestro'. También sabemos que Avicena leía la *Metafísica* traducida al árabe por una de las buenas piezas que el Dr. °Abd al-Rahmān Badawī publicó en su *Aristū °inda-l-°Arāb*, donde hallamos unas notas o un pequeño comentario sobre el libro lamda (22-33). En este comentario o notas Avicena llama a Dios 'anniyya' primera (29, 15 y 16), y claro es que con esa expresión quiere significar la esencia divina de un Allāh verdaderamente personal[7]. Pero los testimonios aristotélicos que habían de influir sobre Avicena los encontramos frecuentemente en la versión greco-arábiga de la *Metafísica*. Vamos a presentar los casos que conocemos en una enumeración suficiente, ya que sería una ilusión creer que los hemos encontrado todos. Para esto voy a servirme de la obra del P. Maurice Bouyges, S. I., Averroès Tafsīr mā ba°d at-tabī°at. Texte arabe inédit établi par... En cuanto al texto arábigo-latino: *Tomus octavus Aristotelis Stagiritae... universam illam scientiam complectens quam Metaphysicam vocant... cum Averrois Cordubensis du-*

[7] Bajo el número 58 aduciremos un testimonio de la *Metaphysica* que entra en el cuadro de estas notas de Avicena; pero éste no cita las palabras mismas ni las expone, sino tan sólo resume la idea de este modo: 'Además decimos (no es precisamente que diga Aristóteles) que ser (kawn) inteligente y ser (kawn) entendido son cosas distintas' (pág. 32, lín. 2).

plici expositione... Venetiis apud Cominum de Tridino Montisferrati. M. D. LX[8].

1) *Metaph.*, IV, 13 (fol. 105[v]; en árabe, 372, 8 s.): Et universaliter dicentes hunc sermonem, negant substantiam quam declarat definitio manifestae definitionis, quae sit. Et coguntur ad dicendum quod omnia sunt accidentia, et dicere de homine quod est homo, et de animali quod est animal, etc., et quod non est, etiam. Quoniam si aliquid est hominis, secundum quod est homo, non erit eius cum non fuerit homo, aut secundum quod non est homo. Negationes enim istius sunt tales. Quoniam si significat aliquid unum, et (mejor: tunc) illud est substantia alicuius. Et non significat nisi substantiam aliquam, scilicet quia significat essentiam eius et non essentiam eius. Si igitur habet quod habet essentia (pone: essentiam) hominis, ergo aliud ab eo (quod essentia hominis habet) habet quod habet aliud ab homine, aut quod habet essentia eius quod non est homo. Neccessario ergo dicerent quod nulla est definitio talis, sed omnia sunt modo accidentali. Et in hoc differt substantia ab accidente. Albedo enim est accidens homini, quia est albus, non quia est illud quod est albedo.

Metaph., III, 4; B. (= Bekker), II, 1007[a], 26-29; D. (= Didot), II, 506, 1-4.

Τὸ δ' οὐσίαν σημαίνειν ἐστὶν ὅτι οὐκ ἄλλο τι τὸ εἶναι αὐτῷ. Εἰ δ' ἔσται αὐτῷ τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ὅπερ μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ὅπερ μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ, ἄλλο τι ἔσται.

وانما هو دليل على جوهر ما اى انه دليل على انيته لا على غير انيته فان كان له ما لانية الانسان فاذا لغيره ما لانية ما ليس بانسان اوما لما لا انسان فاذا باضطرار ان يقولوا انه . . .

2) *Metaph.*, V, 5 (fol. 137[r]; 506, 5 s.): Et etiam dicitur natura illud ex quo primo fit essentia (huwiyya = ens) rei naturalis et sua generatio et est immutabile et intransmutabile a sua virtute quam habet... Et ideo omnia quae sunt per naturam, aut sunt ex aliquo aut

[8] A fin de evitar todo equívoco respecto de la manera de citar diciendo: '*Metaph.*, IV, 13', etc., es de recordar que Averroes dividió cada libro de la *Metaphysica* en secciones o textos, y estas secciones no coinciden precisamente con los capítulos que llevan las ediciones griegas o las greco-latinas. Este seccionamiento lo hizo también con los libros alfa menor y alfa mayor, y así resultan dos libros. Por tanto, '*Mataph.*, IV' será el libro gamma de la *Metafísica* y, al añadir '*Metaphysica*, IV, 13' indicamos el texto o sección de Averroes. Al contrario, al citar a Bekker o a Didot con sus capítulos habría que poner: '*Metaph.*, III, 4'. Parecidamente se han de entender los demás casos.

(*om.* árabe) quod est ex eo aut ex eo naturaliter est suum e s s e (anniyyatuhu), non dicitur quod habeant naturam, si non habuerint formam et exemplar eius... (Parece cosa de los editores y copistas la sustitución de 'essentia' por 'esse' y de 'esse' por 'essentia'. Otras dos veces aparece 'essentia' para traducir a 'huwiyya': 140^{v}: 523, 13, y 148^{v}: 563, 14).

Metaph., IV, 4; B., II, 1014^{b}, 26-27; 1015^{a}, 3-5; D., II, 517, 18-19; 34-36.

Ἔτι δὲ φύσις λέγεται ἐξ οὗ πρώτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεταί τι τῶν φύσει ὄντων... Διὸ καὶ ὅσα φύσει ἐστὶν ἢ γίγνεται, ἤδη ὑπάρχοντος ἐξ οὗ πέφυκε γίγνεσθαι ἢ εἶναι, οὕτω φαμὲν τὴν φύσιν ἔχειν, ἂν μὴ ἔχῃ τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν.

وايضا يقال طبيعة الذى منه اولا هوية الشىء الطبيعى وكونه ...
ولذلك جميع ما هو بالطباع او يكون من شىء هو منه ومنه طبع
تكوينه او انيته لا نقول ان له طبيعة ان لم يكن له صورته ...

3) *Metaph.*, V, 12 (fol. 144^{v} y 145^{r}; 543, 13 s.): Et e s s e n t i a unius est aliquod principium numerorum. Prima enim mensura est principium; et illud quo primo scimus, est apud nos prima mensura in quolibet genere... Manifestum est igitur quod plura dicuntur de oppositione unius. Quaedam enim, quia non sunt continua; et quedam, quia materia eorum adunata cum forma dividitur secundum formam, et aliud cum oppositione, quia definitiones quae significant e s s e n t i a m, sunt plures.

Metaph., IV, 6; B., II, 1016^{b}, 18; 1017^{a}, 6; D., 520, 15-16; 42-43.

Τὸ δὲ ἓν εἶναι ἀρχή τινί ἐστιν ἀριθμοῦ εἶναι... Τὰ δὲ τῷ τοὺς λόγους πλείους τοὺς τί ἦν εἶναι, λέγοντας.

وانية الواحد هى ابتداء ما للعدد ... لان الكلمات التى تدل على الانيات كثيرة

4) *Metaph.*, V, 14 (fol. 147^{r}; 555, 8): Et etiam ens significat e s s e n t i a m et veritatem rei...

Metaph., IV, 7; B., II, 1017^{a}, 31 s.; D., II, 521, 17 s.

Ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές...

وايضا الهوية تدل على انية الشىء وحقيقته

5) *Metaph.*, V, 20 (fol. 160^{v}; 610, 12 s.): Omnia igitur relativa quae dicuntur modo numeri et potentiae, sunt relativa quia essentia eorum dicitur ad aliquid, et non quia illud aliud dicitur ad illa.

Metaph., IV, 15; B., II, 1021^{a}, 26-29; D., II, 527, 21-24.

Τὰ μὲν οὖν κατ' ἀριθμὸν καὶ δύναμιν λεγόμενα πρός τι πάντα ἐστὶ πρός τι τῷ ὅπερ ἐστὶν ἄλλου λέγεσθαι αὐτὸ ὅ ἐστιν, ἀλλὰ μὴ τῷ ἄλλο πρὸς ἐκεῖνο.

فجميع المضافات التى تقال بنوع العدد والقوة فهى مضافة بان
انيتها التى هى تقال لشئ اخر وليس لان اخر يقال اليها

6) *Metaph.*, V, 22 (fol. 163^{v}; 628, 3 s.): Dicitur finis illud quod est ultimum uniuscuiusque rerum et a quo nihil extra invenitur ut sit primum et quod est primum et omnes partes eius sunt intra. Et quod est forma magnitudinis aut habens magnitudinem. Et complementum cuiuslibet rei et sicut illud ad quod est motus et non illud ex quo est motus. Et forte utrumque et illud ex quo et illud ad quod. Et substantia uniuscuiusque rerum et etiam quod significat essentiam cuiuslibet. Haec enim est finis cognitionis, et quo est cognitionis, est etiam rei.

Metaph., IV, 17; B., II, 1022^{a}, 3 s.; D., II, 528, 17 s.

Πέρας λέγεται τὸ ἔσχατον ἑκάστου... καὶ ἡ οὐσία ἑκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ..

(يقال نهاية) جوهر كل واحد من الاشيا والذى يدل على انية
كل واحد فان هذا هو نهاية المعرفة

7) *Metaph.*, V, 23 (fol. 164^{v}; 631, 8 s.): Et universaliter illud quod est per se et causa, aequalia sunt in essentia (fī-l-anniyyati)... Manifestum est igitur quod illud quod est per se, dicitur multis modis. Primo enim dicitur per se, illud quod significat quidditatem (anniyya) cuiuslibet rei, sicut dicitur quod Calias est per se, in sua definitione enim est vivus et Callias est aliquod vivum.

Metaph., IV, 18; B., II, 1022^{a}, 19-20; 25-26; D., II, 528, 34 y 41.

Ὅλως δὲ τὸ καθὸ ἰσαχῶς καὶ τὸ αἴτιον ὑπάρξει... Ἓν μὲν γὰρ καθ' αὐτὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ...

وبنوع كلى الذى بذاته والعلة متساويان فى الانية . . . اما بنوع
واحد يقال بذاته الذى يدل على انية هوية كل واحد من الاشيا

8) *Metaph.*, V, 34 (fol. 174^{v}; 685, 1): Et definitio cuiuslibet rei quae significat essentiam rei, forte est sicut unum et forte est sicut plura.

Metaph., IV, 29; B., II, 1024^{b}, 29; D., II, 533, 1 s.

Ἑκάστου δὲ λόγος ἔστι μὲν ὡς εἷς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ' ὡς πολλοί...

وكلمة كل واحد من الاشياء الدالة على ما انية الشيء ربما هى مثل واحد وربما هى مثل كثير . . .

9) *Metaph.*, VI, 2 (fol. 178^{v}; 705, 8): Et oportet nos non ignorare illud quod siginicat aliquid quid est secundum essentiam et definitionem, qualiter est, quasi quaerere absque hoc est facere nihil. Illa autem quae determinant et significant quid, quaedam sunt sicut simum...

Metaph., V, 1; B., II, 1025^{b}, 28-30; D., II, 534, 30-32.

Δεῖ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον πῶς ἐστὶ μὴ λανθάνειν, ὡς ἄνευ γε τούτου τὸ ζητεῖν μηθέν ἐστι ποιεῖν.

وينبغى الا يجهل الدال علي ما هو بالانية والكلمة كيف هو . . .

10) *Metaph.*, VI, 5 (fol. 182^{v}; 721, 17 s.): Et cum in rebus sint quaedam quae semper sunt in eadem dispositione et sunt necessariae etiam, non illa quae dicuntur violente, sed quae dicuntur de illis quae impossibile est ut sint alio modo; et quaedam non sunt necessaria neque semper sed sunt in maiori parte et hoc est initium et causa essendi per accidens...

Metaph., V, 2; B., II, 1026^{b}, 30-31; D., II, 536, 9-10.

...αὕτη ἀρχὴ καὶ αὕτη αἰτία ἐστὶ τοῦ εἶναι τὸ συμβεβηκός...

. . . بل اكثر ذلك فهذا ابتداء وهذه هى علة انية العرض . . .

11) *Metaph.*, VI, 7 (fol. 184^{r}; 729, 13 s.): Et similiter si aliquis ordinaverit et dixerit illa quae iam facta sunt, sermo de eis erit talis et habent essentiam existentem. Dico illa quae iam fuerint essentia eorum et cognitio eorum et generatio eorum. Erunt igitur neces-

sario omnia generabilia. (En árabe en vez de 'existentem' tenemos 'permanentem' = qadīma.)

Metaph., V, 3; B., II, 1027^{b}, 7-8; D., II, 537, 9-10.

...ἤδη γὰρ ὑπάρχει τοῦτο ἕν τινι, λέγω δὲ τὸ γεγονός...

وكذلك ان وثب احد وذكر الاشياء التى قد تكونت فان القول عليها واحد مثل هذا وهى لها انية قديمة اقول الاشياء التى قد كانت ان انيتها تكوينها . . .

12) *Metaph.*, VII, 3 (fol. 188^{v}; 750, 3): Manifestum est igitur quod haec est causa e s s e n t i a e cuiuslibet eorum et illa sunt propter istam...

Metaph., VI, 1; B., II, 1028^{a}, 29 s.; D., II, 538, 23-24.

Δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην κἀκείνων ἕκαστόν ἐστιν...

فبين ان هذا هو علة انية كل واحد من تلك وتلك لهكذا هذه

13) *Metaph.*, VII, 7 (fol. 192^{v}; 767, 13 s.): Et oportet ante distinguere substantiam, quoniam substantia etsi dicitur multis modis, tamen quatuor; existimatur enim quod est e s s e n t i a et universalis etiam, et genus existimatur esse cuiuslibet et quartum illorum est primum subiectum.

Metaph., VI, 2; B., II, 1028^{a}, 33-35; D., II, 539, 21-23.

Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα, καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου...

وينبغى قبل ذلك ان نمثل الجوهر ما هو فان الجوهر . . . فانه يظن انه الذى هو الانية والكلى ايضا والجنس يظن انه جوهر كل واحد

14) *Metaph.*, VII, 8 (fol. 193^{v}; 771, 11 s.): Et dico materiam illud quod per se non dicitur quale, neque quantum, neque aliquid eorum per quae terminatur ens. Est enim aliud de quo dicitur unumquodque et e s s e n t i a illius est alia ab e s s e n t i a cuiuslibet praedicabilis; alia enim dicuntur de substantia et haec de materia... Existimatur enim quod separabilia et quae significant e s s e n t i a m secundum rationem illius rei, sint substantia magis...

Metaph., VI, 3; B., II, 1029ª, 21-22; 27-28; D., II, 539, 50-52 y 540, 5-6.

Ἔστι γὰρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστῃ... καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ...

وانما اقول هيولى للذى بذاتها لا يقال اى شىء هى ولا كمية ولا شىء اخر البتة من الذى به تحد الهوية فان شيئا ما وعليه يقال كل واحد من هذه وانية ذلك الشىء اخرى وانية كل واحد ... فانه يظن ان المفارقة والتى تدل على انية بقول هذا الشىء انها للجوهر اكثر ذلك ...

15) *Metaph.*, VII, 10 (fol. 196ʳ; 781, 5 s.): Et cum prius distinxerimus secundum quot modos definitur substantia, invenimus substantiam, et existimatur quod una illarum est illud quod significat essentiam rei...

Metaph., VI, 4; B., II, 1029ᵇ, 1-2; D., II, 540, 14-16.

Ἐπεὶ δ' ἐν ἀρχῇ διειλόμεθα πόσοις ὁρίζομεν τὴν οὐσίαν καὶ τούτων ἕν τι ἐδόκει εἶναι τὸ τί ἦν εἶναι, θεωρητέον περὶ αὐτοῦ.

واذ قد فصلنا فى الابتداء على كم نوع نحد الجوهر ويظن ان احدها الدال على انية الشىء فلننظر فيه اولا ...

16) *Metaph.*, VII, 11 (fol. 197ʳ (pone: 199); 784, 14 s.): Et iam diximus prius hoc in quibusdam nostris sermonibus sermone logico quid est illud quod significatur per essentiam rei et est illud quod dicitur per se... nec illud quod est per se, est secundum hunc modum, ut album superficiei; essentia enim superficiei non est essentia albedinis... Definitio igitur in qua dicens non habet quid, est definitio quae est rei per suam essentiam in quolibet; quoniam si essentia superficiei albae est essentia superficiei lenis, tunc albedo et lenitas sunt idem.

Metaph., VI, 4; B., II, 1029ᵇ, 12 s.; D., II, 540, 27 s.

Καὶ πρῶτον εἴπωμεν ἔνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς, ὅτι ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἑκαστῳ ὃ λέγεται καθ' αὐτό... ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναι τὸ λευκῷ εἶναι... Ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. Ὥστ' εἰ τὸ ἐπιφανείᾳ λευκῇ εἶναι ἐστι τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναι λείᾳ, τῷ λευκῷ καὶ λείῳ εἶναι αὐτὸ καὶ ἕν.

وقد قلنا اولا فى هذا فى بعض اقاويلنا قولا منطقيا انه شىء يدل عليه بما انية الشىء وهو الذى يقال بذاته فان ... ولا الذى بذاته على هذه الحال مثل الابنيض للسطح فان انية السطح ليست انية البياض... فالكلمة التى ليس فيها هو لقائل ما هو هذه كلمة لم الشىء بانيته فى كل واحد من الاشياء فاذا ان كان انية السطح الابيض هو انية السطح الاملس فالبياض والملاسة شىء واحد هو هو

17) *Metaph.*, VII, 12 (fol. 198r; 790, 2 s.): Et cum sint composita ex aliis praedicamentis, etiam aliquid est subiectum cuilibet, v. gr. quantitati et qualitati et quando et ubi et motui. Perscrutemur igitur utrum sit definitio cuiuslibet istorum. Erit igitur istis etiam illud quod significat essentiam rei, v. gr. homo albus... Quoddam enim definitur per definitionem alterius, sicut qui definit essentiam albedinis et dicit definitionem hominis albi... Sed definitio eius non est definitio albi; et quia est vestis habet definitionem quae significat essentiam eius quod est et definitio rei est illud quod significat quid est essentia rei...

Metaph., VI, 4; B., II, 1029b, 25; 1030a, 2; D., II, 540, 41 s.

...σκεπτέον ἆρ' ἔστι λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ αὐτῶν καὶ ὑπάρχει καὶ τοῦτοις τὸ τί ἦν εἶναι... οἷον εἰ τὸ λευκῷ εἶναι ὁριζόμενος λέγοι λευκοῦ ἀνθρώπου λόγον... Ἀλλὰ τῷ ἱματίῳ εἶναι, ἆρα ἔστι τί ἦν εἶναί τι ἢ ὅλως ἢ οὔ; ὅπερ γὰρ τόδε τι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι.

فلنفحص هل كلمة لانية كل واحد من هذه فيكون لهذه ايضا الذى يدل به على انية الشىء مثل الانسن الابيض... فان بعضه يحد بحد غيره مثل الذى يحد انية البياض فيقول كلمة انسان ابيض ... وبانه ثوب له حد يدل على انية ما هو وانما كلية الشىء الذى له الحد الدال على ما انية الشىء ...

18) *Metaph.*, VII, 13 (fol. 199r; 795, 10 s.): Ergo quod est per essentiam est idem omnibus rebus quarum sermo est definitio... Ergo illud quod est secundum essentiam, non est aliqua formarum carentium genere...

Metaph., VI, 4; B., II, 1030a, 6; D., II, 541, 6 s.

Ὥστε τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός... Οὐκ ἔσται ἄρα οὐθενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ τούτοις μόνον...

فاذا ما هو بالانية هو هو لجميع الاشياء التى كلمتها حدها . . .
فاذا ما هو بالانية ليس هو ولا لواحد من الصور التى لا جنس لها

19) *Metaph.*, VII, 14 (fol. 200r; 798, 6): Definitionem autem simpliciter non habebunt, nec illud quod est per essentiam...

Metaph., VI, 4; B., II, 1030a, 16 s.; D., II, 541, 18.

Ὁρισμὸς δ' οὐκ ἔσται οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι.

فانا حد فليس يكون لها ولا ما هو بالانية . . .

20) *Metaph.*, VII, 15 (fol. 201r; 802, 3 s.): Et ideo si iste sermo quem modo diximus, fuerit manifestus, erit illud quod est in essentia tale et erit primo modo et simplici substantiae, et deinde alterius etiam, sicut est, non illud quod est per esentiam modo simplici...

Metaph., VI, 4; B., II, 1030a, 28-32; D., II, 541, 31.

Διὸ καὶ νῦν ἐπεὶ τὸ λεγόμενον φανερόν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτως μὲν καὶ ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ, εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις, ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστιν, οὐχ ἁπλῶς τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ ποιῷ ἢ ποσῷ τί ἦν εἶναι.

ولذلك ان كان قولنا حينئنا هذا بينا فسيكون ما هو فى الانية
مثل ذلك ايضا . . . ثم للاخر ايضا كمثل ما هو لا ما هو بالانية بنوع
مبسوط . . .

21) *Metaph.*, VII, 16 (fol. 202r; 807, 6-7): Et hoc manifestum est quod definitio primo modo et simpliciter et quid est per essentiam, est substantia.

Metaph., VI, 4; B., II, 1030b, 4-6; D., II, 541, 43 s.

Ἐκεῖνο δὲ φανερὸν ὅτι ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν.

ولكن هذا بين ان الحد بنوع اول ومبسوط ايضا وما هو بالانية
للجواهر

22) *Metaph.*, VII, 17 (fol. 202v; 810, 11): Ergo aut non est habitum ab istis illud quod est per essentiam, et definitio etiam, aut si fuerit, erit alio modo, sicut diximus...

Metaph., VI, 5; B., II, 1030^{b}, 26-27; D., II, 542, 14-16.

Ὥστε τούτων τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ ὁρισμὸς ἢ οὐκ ἔστιν οὐθενὸς ἢ ἔστιν ἄλλως, καθάπερ εἰρήκαμεν.

فاذا اما الا يكون مقتنا لهذه هو بالانية والحد ايضا البتة
او ان كان فبنوع اخر كما قلنا

23) *Metaph.*, VII, 18 (fol. 203^{v}; 814, 7): Et ideo ista non habent aliquid quod est per essentiam...

Metaph., VI, 5; B., II, 1030^{b}, 34-1031^{a}, 1; D., II, 542, 23-25.

Διὸ ἄτοπον τὸ ὑπάρχειν τοῖς τοιούτοις τὸ τί ἦν εἶναι· εἰ δὲ μή, εἰς ἄπειρον εἶστιν· ῥινὶ γὰρ ῥινὶ σιμῇ ἔτι ἄλλο ἐνέσται.

ولذلك لا يحق ان يكون لمثل هذه ما هو بالانية

24) *Metaph.*, VII, 19 (fol. 204^{v}; 818, 8 s.): Dicimus igitur et illud quod est per essentiam, dicitur multis modis; ergo quoquomodo nihil omnino habet definitionem, aut illud quod est per essentiam, niti substantiae et quoquomodo habent. Quod definitio est sermo eius quod est per essentiam, et illud quod est per essentiam solummodo substantiarum, aut magis primo modo et simpliciter manifestum est.

Metaph., VI, 5; B., II, 1031^{a}, 7-17; D., II, 542, 33-40.

Εἰ δ' εἰσὶ καὶ τούτων ὅροι, ἤτοι ἄλλον τρόπον εἰσὶν ἢ καθάπερ ἐλέχθη πολλαχῶς λεκτέον εἶναι τὸν ὁρισμὸν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι. Ὥστε ὡδὶ μὲν οὐθενὸς ἔσται ὁρισμός, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐθενὶ ὑπάρξει πλὴν ταῖς οὐσίαις, ὡδὶ δ' ἔσται. Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἁπλῶς, δῆλον.

فلنقل ان الحد وما هو بالانية يقال بانواع كثيرة فاذا بنوع ما
فليس لشيء البتة حد ولا ما هو بالانية ايضا · ما خلا الجواهر
وبنوع يكون فاما ان الحد هو كلمة ما هو بالانية وان ما هو
بالانية اما للجواهر فقط واما اكثر ذلك بنوع اول ومبسوط ايضا
فبين

25) *Metaph.*, VII, 20 (fol. 205^{v}; 821, 14 s.): Sed perscrutemur utrum quod est per essentiam et singulare sunt idem, antequam perscrutemur de substantia. Singulare enim existimatur non esse aliud quam

substantia in qua est et dicitur quod quid est per essentiam est substantia singularis in eis. Illa autem quae dicuntur per accidens, rectum est existimare esse aliud, v. gr. homo albus est aliud et quid est albi hominis per essentiam est aliud quoniam si fuerint idem, tunc essentia hominis et homo albus idem erunt. Homo enim et homo albus, ut dicunt, sunt idem; ergo homo albus et homo etiam. Quoniam autem non est necesse ut sint idem omnia quae sunt per accidens, quoniam non erunt eadem extrema sed rectum est existimare hoc accidere eis, ut essentia albi et musici... Quoniam si bonum est illud quod bonum est, erit et essentia boni etiam, et animal et essentia animalis, et essentia entis et ens et aliae substantiae et naturae et formae aliae ab eis quae dicuntur, et aliae substantiae sunt priores, si quid est per essentiam substantia. Et si fuerint absolutae abinvicem, quaedam non scientur per scientiam et quaedam non erunt entia. Et dico ea esse absoluta, si bonum per se non habet essentiam boni, neque illud quod dicitur hoc, habet essentiam boni. Scire enim cuiuslibet rei, hoc est scire quid est per essentiam, et similiter in bono et de aliis similiter. Si igitur bonum non habet essentiam boni, ergo ens non habet esse, neque unum unum, et similiter omnia aut habebunt quid est per essentiam, aut non habebunt; et si ens non habet, ergo neque omnino aliud. Et etiam quod non habet quiddi tatem (anniyya) boni, non est bonum; ergo necesse est ut bonum et essentia boni sint idem et studium et essentia studii sint idem et omnia quae non dicuntur de aliis...

Metaph., VI, 6; B., II, 1031^{a}, 15-1031^{b}, 14; D., II, 542, 41-543, 25.

Πότερον δὲ ταὐτόν ἐστιν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον, σκεπτέον. Ἔστι γὰρ τι πρὸ ἔργου πρὸς τὴν περὶ τῆς οὐσίας σκέψιν· ἕκαστόν τε γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἑκάστου οὐσία. Ἐπὶ μὲν δὴ τῶν λεγομένων κατὰ συμβεβηκὸς δόξειεν ἂν ἕτερον εἶναι, οἷον λευκὸς ἄνθρωπος ἕτερον καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ εἶναι. Εἰ γὰρ τὸ αὐτό, καὶ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ τὸ αὐτό· τὸ αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ λευκὸς ἄνθρωπος, ὡς φασίν, ὥστε καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀνθρώπῳ. Ἢ οὐκ ἀνάγκη, ὅσα κατὰ συμβεβηκός, εἶναι ταὐτά· οὐ γὰρ ὡσαύτως τὰ ἄκρα γίγνεται ταὐτά. Ἀλλ' ἴσως γ' ἐκεῖνο δόξειεν ἄν συμβαίνειν, τὰ ἄκρα γίγνεσθαι ταὐτὰ κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ λευκῷ εἶναι καὶ τὸ μουσικῷ εἶναι· δοκεῖ δ' οὔ. Ἐπὶ δὲ τῶν καθ' αὑτὰ λεγομένων ἀεὶ ἀνάγκη ταὐτὸν εἶναι· οἷον εἴ τινές εἰσιν οὐσίαι ὧν ἕτεραι μή εἰσιν οὐσίαι μηδὲ φύσεις ἕτεραι πρότεραι, οἵας φασὶ τὰς ἰδέας εἶναί τινες. Εἰ γὰρ ἔσται ἕτερον αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀγαθῷ εἶναι, καὶ ζῷον καὶ τὸ ζῴῳ, καὶ τὸ ὄντι καὶ τὸ ὄν, ἔσονται ἄλλαι τ' οὐσίαι καὶ φύσεις καὶ ἰδέαι παρὰ τὰς λεγομένας, καὶ πρότεραι οὐσίαι ἐκεῖναι, εἰ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία ἐστίν. Καὶ εἰ μὲν ἀπολελυμέναι ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη, τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα. Λέγω δὲ τὸ ἀπολελύσθαι, εἰ μήτε τῷ ἀγαθῷ αὐτῷ ὑπάρχει τὸ εἶναι ἀγαθῷ, μήτε τούτῳ τὸ εἶναι ἀγαθῶν. Ἐπιστήμη γὰρ ἑκάστου ἐστὶν ὅταν τὸ τί ἦν ἐκείνῳ εἶναι γνῶμεν. Καὶ ἐπὶ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔχει· ὥστ' εἰ μηδὲ τῷ ἀγαθῷ εἶναι ἀγαθόν, οὐδὲ τῷ ὄντι ὄν, οὐδὲ τῷ ἑνὶ ἕν. Ὁμοίως δὲ πάντα ἐστὶν ἢ οὐθέν τὰ τί ἦν εἶναι· ὥστ' εἰ μηδὲ τὸ ὄντι ὄν, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐθέν. Ἔτι ᾧ μὴ ὑπάρχει ἀγαθῷ εἶναι, οὐκ ἀγαθόν. Ἀνάγκη ἄρα ἓν εἶναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθῷ εἶναι καὶ καλὸν καὶ καλῷ εἶναι, ὅσα μὴ κατ' ἄλλο λέγεται, ἀλλὰ καθ' αὑτὰ καὶ πρῶτα.

ولكن فلنفحص هل ما هو بالانية والعفرد هو هو قبل الاخذ فى
الفحص عن الجوهر فان العفرد يظن انه ليس هو شىء اخر غير
الجوهر الذى هو له ويقال ما هو بالانية ايضا انه جوهر العفرد
فاما فى التى تقال بنوع العرض فخليق ان يظن انه اخر مثل
الانسن الابيض اخر والذى للانسن الابيض بالانية اخر فانه ان
كان هو هو فانية الانسن والانسان الابيض هو هو فان الانسان
والانسن الابيض كقولهم واحد فاذا والانسن الابيض والانسن ايضا
واما ان لا يكون بمضطر ان تكون هى هى جميع التى بنوع العرض
فانه لا تكون هى هى الاطراف ولكن خليق ان يظن بها انها
يعرض لها ذلك لان الاطراف تكون هى هى بنوع العرض مثل
انية الابيض والعوسقوس لكنه لا يرى ذلك واما فى التى تقال
بذاتها فخليق ان تكون هى هى باضطرار مثل قولنا ان كانت
جواهر ما اول وليست جواهر لاشياء اخر ولاطبائع لاشياء اخر
مثل ما يذكر بعض الناس عن الصور فانه ان كان الخير الذى
هو خير فستكون انية الخير ايضا والحيوان وانية الحيوان
وانية الهوية والهوية وجواهر اخر وطبائع وصور غير التى
تقال وتلك الجواهر متقدمة ان كان ما هو بالانية جوهرا وان
كانت مطلقة بعضها من بعض فبعضها لا تعلم بعلم وبعضها
لا تكون هويات وانما نقول اطلاقها ان كان ليس للخير
بذاته انية الخير ولا لما يقال هذا انية الخير فان علم كل
واحد من الاشياء هو هذا ان نعلم ما هو الشىء بالانية
وكذلك فى الخير وسائر الاشياء كمثل ذلك فان كان ليس للخير
انية الخير فليس للهوية هوية ايضا ولا للواحد واحد وكذلك
جميع الاشياء اما ان يكون لها ما هو بالانية واما ان لا يكون
لها فاذا ان لم يكن للهوية فليس هو ولا لشىء من الاخر البتة
وايضا الذى ليس له انية الخير فليس بخير فاذا مضطر ان يكون
الخير وانية الخير واجد والجيد وانية الجيد واحد وجميع التى
لا تقال على اخر لكنها اول وبذاتها أيضا فان فى هذه كفاية
ان كانت صور وان لم تكن بل خليق وان كانت صور وليس
يبين ان كانت معا

26) *Metaph.*, VII, 21 (fol. 207r; 830, 9 s.): Ex hoc igitur sermone quodlibet et quid est per essentiam idem et non modo accidentali et quod scientia cuiuslibet rei est ista, scilicet scire quid est per essentiam. Per hanc igitur positionem necesse est, ut ambo sint idem. Quae autem dicuntur per accidens, ut musicum aut album, quia significant duo, ideo non est necessarium dicere quod sint idem per essentiam. Illud etenim cui accidit album et accidens, etiam est secundum unum modum idem et quid est per essentiam et secundum alium modum non est idem... Et si aliquis existimaverit quod quodlibet nomen habet quid per essentiam, apparebit contrarium. Erit enim apud ipsum quid est per essentiam aliud etiam, v. gr. equus est aliud et quid est per essentiam equi est aliud. Et quid prohibet in quibusdam rebus ut sit quidem per essentiam statim ut modo sit, siquidem per essentiam est substantia? et etiam non erit idem solum, sed definitio eius erit etiam idem, sicut manifestum est de dictis etiam. Essentia enim unius et unum non sunt idem modo accidentali. Et si fuerit etiam aliud, procedetur in infinitum. Quoddam enim quid est, erit per essentiam unum et quoddam quod est unum... Manifestum est igitur quod in rebus primis quae dicuntur per se, etiam essentia cuiuslibet rerum singularium et quodlibet singulare sunt idem et unum... Dictum est igitur quomodo quid est per essentiam est singulare et quomodo non.

Metaph., VI, 6; B., II, 1031b, 18-1032a, 11; D., II, 543, 30-544, 3.

Ἐκ τε δὴ τούτων τῶν λόγων ἓν καὶ ταὐτὸ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτὸ ἕκαστον καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ ὅτι γε τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον, τοῦτό ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι, ὥστε κατὰ τὴν ἔκθεσιν ἀνάγκη ἓν τι εἶναι ἄμφω. Τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς λεγόμενον, οἷον τὸ μουσικὸν ἢ λευκόν, διὰ τὸ διττὸν σεμαίνειν, οὐκ ἀληθὲς εἰπεῖν ὡς ταὐτὸ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ αὐτό· καὶ γὰρ ᾧ συμβέβηκε λευκὸν καὶ τὸ συμβεβηκός, ὥστ' ἔστι μὲν ὡς ταὐτόν, ἔστι δὲ ὡς οὐ ταὐτὸ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ αὐτό· τὸ μὲν γὰρ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ οὐ ταὐτό, τῷ πάθει δὲ ταὐτό. Ἄτοπον δ' ἂν φανείη κἂν εἴ τις ἑκάστῳ ὄνομα θεῖτο τῶν τί ἦν εἶναι· ἔσται γὰρ καὶ παρ' ἐκεῖνο ἄλλο, οἷον τῷ τί ἦν εἶναι ἵππῳ τί ἦν εἶναι ἵππῳ ἕτερον. Καίτοι τί κωλύει καὶ νῦν εἶναι ἕνια εὐθὺς τί ἦν εἶναι, εἴπερ οὐσία τὸ τί ἦν εἶναι; Ἀλλὰ μὴν οὐ μόνον ἕν, ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτὸς αὐτῶν, ὡς δῆλον καὶ ἐκ τῶν εἰρημένων· οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ἓν τὸ ἑνὶ εἶναι καὶ ἕν. Ἔτι εἰ ἄλλο ἔσται, εἰς ἄπειρον εἶσιν· τὸ μὲν γὰρ ἔσται τί ἦν εἶναι τοῦ ἑνός, τὸ δὲ τὸ ἕν, ὥστε καὶ ἐπ' ἐκείνων ὁ αὐτὸς ἔσται λόγος. Ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὐτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον, τὸ αὐτὸ καὶ ἓν ἐστι, δῆλον. Οἱ δὲ σοφιστικοὶ ἔλεγχοι πρὸς τὴν θέσιν ταύτην φανερὸν ὅτι τῇ αὐτῇ λύονται λύσει, καὶ εἰ ταὐτὸ Σωκράτης καὶ Σωκράτει εἶναι· οὐθὲν γὰρ διαφέρει οὔτε ἐξ ὧν ἐρωτήσειεν ἄν τις, οὔτε ἐξ ὧν λύων ἐπιτύχοι. Πῶς μὲν οὖν τὸ τί ἦν εἶναι ταὐτὸν καὶ πῶς οὐ ταὐτὸν ἑκάστῳ, εἴρηται.

وان كانت الصور على ما يذكر بعض الناس فليس يكون الموضوع
جوهرا لانه مضطر ان تكون تلك جواهر لا على موضوع لئلا تكون
بنوع المشاركة فمن هذا الكلام كل واحد هو وما الشيء بالانية
واحد وهو هو لابنوع العرض وان علم كل واحد من الاشياء هو
هذا ان يعلم ما الشيء بالانية فبهذا الوضع مضطر ان يكون
كلاهما واحدا واما الذى يقال بنوع العرض مثل الموسقى والابيض
فلانه يدل على شيئين لا يصدق القول فيه انه وما هو بالانية هو
هو شيء واحد فان الذى عرض له هو ابيض والعرض ايضا فهو
من جهة هو هو وما هو بالانية ومن جهة ليس هو هو اما بانها
للانسن والانسن ابيض فليس هو هو واما بانها انفعالات فهو هو
وان ظن احد ان لكل واحد من الاسماء ما هو بالانية سيظهر
خلاف ذلك فانه سيكون عنده ما هو بالانية اخر ايضا مثل الفرس
اخر وما هو بالانية للفرس اخر وما المانع فى بعض الاشياء ان
يكون هو ما هو بالانية من ساعته ان يكون الان ان كان ما
هو بالانية جوهرا وايضا ليس يكون واحدا فقط بل وكلمتها
تكون هو هو ايضا كما هو بين من التى قيلت ايضا فان انية
الواحد والواحد ليس واحدا بنوع العرض وان كان ايضا اخر
فانه يذهب الى ما لا نهاية فانه يكون بعضه ما هو بالانية بانه
واحد وبعضه بانه واحد فاذا هذا القول يقال على تلك ايضا
فبين ان فى الاشياء الاول التى تقال بذاتها ايضا انية كل
واحد من الاشياء المنفردة وكل منفرد هو هو وشيء واحد ايضا
وهو واضح ان توبيخ السوفسطانيين فى هذا الوضع يحل بهذا
الحل بعينه وبان سقراط وانية سقراط هو هو فانه لا فصل فيما
بينهما لا من الذى خلق ان يسئل احد ولا من الذى يعسر
حلها فقد قيل كيف ما هو بالانية هو هو المفرد وكيف ليس
هو هو

27) *Metaph.*, VII, 27 (fol. 214r; 860, 14 s.): Declaratum est igitur quod forma et creatio debet dici exemplar et quod est in sensato non erit etiam nec habet generationem neque habet illud quod est per e s -

sentiam... Si autem est generatio essentiae sphaerae, tunc aliquid est ex nihilo...

Metaph., VI, 8; B., II, 1033^{b}, 5-11; D., II, 545, 51-546, 2; 546, 5-7.

Φανερὸν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος ἢ ὁτιδήποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίγνεται οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι... Τοῦ δὲ σφαίρᾳ εἶναι ὅλως εἰ ἔσται γένεσις, ἔκ τινός τι ἔσται .

... ينبغى ان يسمى المثال الذى فى المحسوس لا يكون ايضا
ولا له كون ولا ما هو بالانية ... واما ان كان كون لانية
الكرة بنوع كلى فانه سيكون شىء من لا شىء

28) *Metaph.*, VII, 32 (fol. 219^{v}; 887, 3): Oportet semper ut materia sit ante formam per essentiam, et forma etiam...

Metaph., VI, 9; B., II, 1034^{b}, 12-13; D., II, 547, 31-32.

Ἀεὶ γὰρ δεῖ προϋπάρχειν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος.

فقد ينبغى ابدا ان يكون العنصر قبل بالانية والصورة ايضا

29) *Metaph.*, VII, 35 (fol. 224^{r}; 903-904): Et etiam anima animalis (haec enim est substantia animalis animati) per substantiam quae est tanquam definitio et forma, quae est per essentiam talis, et unaquaeque partium si definitur bene, non definitur sine definitione quae est cum genere... Forma vero est pars. Dico autem formam illud quod est per essentiam et totum congregatum etiam ex materia et forma. Sed partes definitionis sunt formae tantum, definitio vero est totius. Essentia enim circuli et circulus, et essentia animae et anima sunt idem.

Metaph., VI, 10; B.; II, 1035^{a}, 14..., 31; D., II, 549, 3-6; 549, 22-27.

Ἐπεὶ δὲ ἡ τῶν ζῴων ψυχή (τοῦτο γὰρ οὐσία τοῦ ἐμψύχου) ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι·... Μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἴδους (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς ὕλης καὶ τῆς ὕλης αὐτῆς. Ἀλλὰ τοῦ λόγου μέρη τὰ τοῦ εἴδους μόνον ἐστίν, ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου· τὸ γὰρ κύκλῳ εἶναι καὶ κύκλος καὶ ψυχῇ εἶναι καὶ ψυχὴ ταὐτό.

وايضا نسف الحيوان فان هذا هو جوهر لحيوان متنفس بالجوهر
الذى هو كالكلمة والصورة وما هو بالانية لمثل هذا الجزء ....
وللصورة ايضا جزء واقول صورة ما هو بالانية ... فاما الكلمة ففهى
للكلى فان انية الدائرة والدائرة وانية النفس والنفس هو هو

30) *Metaph.*, VII, 36 (fol. 226^{v}; 914, 7): Sed necesse est ut responsio sit secundum interrogationem, quando aliquis quaesierit utrum rectus et circulus universaliter sint ante, aut partes in quas dividuntur. Quoniam essentia non est recti simpliciter, neque anima simpliciter et animal aut animatum, neque unusquisque circulorum, et quod habet quilibet circulus, est circulus et rectus et essentia recti est rectus et substantia quae est recti...

Metaph., VI, 10; B., II, 1036^{a}, 15; D., II, 549, 42-47.

... ἢ εἰς ἃ διαιροῦνται καὶ ἐξ ὧν εἰσί, τὰ μέρη, ὅτι οὐχ ἁπλῶς. Εἰ μὲν γάρ ἐστι καὶ ἡ ψυχὴ ζῷον ἔμψυχον ἢ ἕκαστον ἢ ἑκάστου, καὶ ὁ κύκλος τὸ κύκλῳ εἶναι, καὶ ἡ ὀρθὴ τὸ ὀρθῇ εἶναι, καὶ ἡ οὐσία ἡ τῆς ὀρθῆς...

فانه ليس انية القائمة بنوع مبسوط . . . وما لكل واحدة من
الدوائر بانه دائرة والقائمة وانية القائمة بانه قائمة

31) *Metaph.*, VII, 39 (fol. 229^{v}; 928, 4): Aut in hoc non est differentia, ergo erit materia etiam quibusdam rebus non sensibilibus et cuiuslibet quod est quid per essentiam. Circuli vero universalis non erunt partes...

Metaph., VI, 11; B., II, 1036^{b}, 35, 1037^{a}, 2; D., II, 550, 48-52.

Ἢ οὐθὲν διαφέρει; ἔσται γὰρ ὕλη ἐνίων καὶ μὴ αἰσθητῶν· καὶ παντὸς γὰρ ὕλη τίς ἐστιν ὃ μή ἐστι τί ἦν εἶναι καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ τόδε τι...

او ليس فى ذلك فصل فاذا سيكون عنصر ايضا لبعض الاشيا
التى ليست محسوسة ولكل واحد الذى ليس هو ما هو بالانية

32) *Metaph.*, VII, 40 (fol. 231^{r-v}; 936, 9 s.): Dictum est igitur quid est esse per essentiam et quomodo est per essentiam et quomodo est per se, quoniam est universale de omni et quare in quibusdam rebus sermo qui est quid est per essentiam et in eo sunt partes definiti...

Metaph., VI, 11; B., II, 1037^{a}, 21-23; D., 551, 20-22.

Τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ πῶς αὐτὸ καθ' αὑτό, καθόλου περὶ παντὸς εἴρηται, καὶ διὰ τί τῶν μὲν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι ἔχει τὰ μόρια τοῦ ὁριζομένου...

فقد قيل ما هو بالانية وكيف هو بذاته انه كلى على كل ولم فى
بعض الاشيا الكلمة التى هى ما هى بالانية فيها اجزا المحدود

33) *Metaph.*, VII, 41 (fol. 232r; 939, 16): In substantia vero congregata, ut naso simo aut Callia, non est materia. Et quod illud quod est per essentiam et simplicia in quibusdam sunt rebus, quae sunt eaedem, sicut sunt in prima substantia, ut reflexio et essentia reflexionis, si fuerit primum...

Metaph., VI, 11; B., II, 1037a, 32-1037b, 3; D., II, 551, 32-36.

Ἐν δὲ τῇ συνόλῳ οὐσίᾳ, οἷον ῥινὶ σιμῇ ἢ Καλλίᾳ, ἐνέσται καὶ ἡ ὕλη. Καὶ ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον ἐπὶ τινῶν μὲν ταὐτόν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν, οἷον καμπυλότης καὶ καμπυλότητι εἶναι...

وان ما هو بالانية والمنفردة اما فى بعض الاشيا هى هى مثل ما هى فى الجوهر الاول مثل الانعطاف وانية الانعطاف . . .

34) *Metaph.*, VII, 44 (fol. 236r; 959, 9 s.): Quemadmodum subiectum dicitur esse substantia et quid est per essentiam, ita et illud quod est ex eis et totum. Et dictum est de duobus, dictum est enim quod est per essentiam et dictum est de subiecto...

Metaph., VI, 13; B., II, 1038b, 1-5; D., II, 553, 1-4.

Ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς οὐσίας ἡ σκέψις ἐστί, πάλιν ἐπανέλθωμεν. Λέγεται δ' ὥσπερ τὸ ὑποκείμενον οὐσία εἶναι καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ τὸ ἐκ τούτων καὶ τὸ καθόλου. Περὶ μὲν οὖν τοῖν δυοῖν εἴρηται· καὶ γὰρ περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ ὑποκειμένου...

كما ان الموضوع يقال انه جوهر وما هو بالانية ايضا كذلك والذى منهما والكلى وقد قيل فى الاثنين فانه قد قيل ما هو بالانية وقيل فى الموضوع . . .

35) *Metaph.*, VII, 45 (fol. 236v; 962, 1): Illa enim quorum substantia est una, et quid est per essentiam, erit eis unum, cum sit unum per substantiam...

Metaph., VI, 13; B., II, 1038b, 14; D., II, 553, 15-16.

...ὧν γὰρ μία ἡ οὐσία, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἕν, καὶ αὐτὰ ἕν.

فان التى جوهرها واحد وما هو بالانية لها واحد اذ كان واحد بالجوهر .

36) *Metaph.*, VII, 46 (fol. 236v; 964, 5 s.): Et substantia non dicitur de aliquo subiecto. Universale autem dicitur de aliquo subiecto. Et

si ita sit, impossibile est, ut non sit, sicut illud quod est per essentiam, sed est in hoc sicut animal in equo et homine...

Metaph., VI, 13; B., II, 1038^{b}, 16-18; D., II, 553, 18-20.

Ἀλλ' ἆρα οὕτω μὲν οὐκ ἐνδέχεται ὡς τὸ τί ἦν εἶναι, ἐν τούτῳ δὲ ἐνυπάρχειν, οἷον τὸ ζῷον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ.

فليس يمكن الا يكون مثل ما هو بالانية بل هو في هذا مثل . . .

37) *Metaph.*, VII, 53 (fol. 240^{r}; 982, 12 s.): Omnia igitur quae dicuntur secundum hoc, habent generationem et corruptionem etiam; definitio enim quae est hoc modo, non habet corruptionem, quoniam non possibile est generari; essentia enim domus non generatur, sed generatur essentia cuius est domus...

Metaph., VI, 15; B., II, 1039^{b}, 24-25; D., II, 554, 49-50.

... (οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκίᾳ εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ) ...

فان انية البيت لا تكون بل تكون الانية التي لهذا البيت

38) *Metaph.*, VII, 54 (fol. 241^{r}; 988, 8): Si igitur nullum fuerit, non erit genus aliud a forma; et si fuerit, differentia erit etiam ante essentiam et ista non destruunt se adinvicem.

Metaph., VI, 15; B., II, 1040^{a}, 20; D., II, 555, 31 s.

Εἰ μὲν οὖν μηθέν, οὐκ ἔσται τὸ γένος παρὰ τὰ εἴδη· εἰ δ' ἔσται, καὶ ἡ διαφορά.

فان لم يكن ولا واحد فلا يكون الجنس غير الصورة وان كان
فالفصل ايضا قبل بالانية وهذه لا يبيد بعضها بعضا

39) *Metaph.*, VII, 57 (fol. 242^{v}; 999, 14 s.): Et cum unum dicitur sicut dicitur ens etiam, et substantia unius est unum et substantia entis est unum numero, manifestum est igitur quod impossibile est, ut substantia rerum sit unum aut ens, sicut est impossibile, ut principium sit essentia elemento...

Metaph., VI, 16; B., II, 1040°, 18-19; D., II, 556, 15-16.

Φανερὸν ὅτι οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὂν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων, ὥσπερ οὐδὲ τὸ στοιχεῖῳ εἶναι ἢ ἀρχῇ...

كما لا يمكن ان يكون الابتداء البتة انية الاسطقسات

40) *Metaph.*, VII, 58 (fol. 243r; 1003, 8): Et si nos non videremus stellas, tamen earum essentia non diminueretur...

Metaph., VI, 16; B., II, 1040b, 34-1041a, 2; D., II, 556, 33-35.

Καίτοι κἂν εἰ μὴ ἑωράκειμεν τὰ ἄστρα, οὐθὲν ἂν ἧττον οἶμαι ἦσαν οὐσίαι ἀίδιοι παρ' ἃς ἡμεῖς ἤδειμεν...

ولو انا لم نر النجوم فان انيتها لم تكن تنقص . . .

41) *Metaph.*, VII, 59 (fol. 244r; 1006, 8 s.): Postremo quaerere quare est, est quaerere cuius, quia oportet ut esse et essentia declarentur, v. gr. quod luna eclipsatur. Sermo enim de istis rebus est unum, si causa in omnibus est una, quare homo est homo et musicus est musicus, nisi aliquis dicat quod omne unum ex se non dividitur et haec est essentia unius, sed hoc est commune... Manifestum est quod quaerit causam et haec est quidditas (māhiyya = τὸ τί ἦν εἶναι) rei, sicut est modo logico... Sed causa quae talis est, quaeritur apud generationem et corruptionem et est forma (alias, formae) in essentia...

Metaph., VI, 17; B., II, 1041a, 15-32; D., II, 556, 48-557, 4; 557, 16-17.

Δεῖ γὰρ τὸ ὅτι καὶ τὸ εἶναι ὑπάρχειν δῆλα ὄντα... πλὴν εἴ τις λέγοι ὅτι ἀδιαίρετον πρὸς αὐτὸ ἕκαστον· τοῦτο δ' ἦν τὸ ἑνὶ εἶναι... Ἀλλὰ τὸ μὲν τοιοῦτον αἴτιον ἐπὶ τοῦ γίνεσθαι ζητεῖται καὶ φθείρεσθαι, θάτερον δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ εἶναι.

لانه ينبغى ان يكون الان والانية يتبين انها كقولى ان القمر ينكسف . . . كل واحد من ذاته لا يتجزا وهذا كان انية الواحد . . . ولكن العلة التى مثل . . . وهى هيئة فى الانية . . .

42) *Metaph.*, VII, 60 (fol. 245r; 1013, 2 s.): Et cum oportet ut habeat essentiam aut (et?) erit essentia et manifestum est quod materia quaeritur quare est, v. gr. quare haec est domus, quia tale est et tale, cum fuerit essentia domus... Et apparebit quod hoc est aliquod ex elementis et causa eius quod est per essentiam, et quod est alicuius caro et alicuius syllaba et similiter aliud etiam et hoc est quodlibet, quoniam haec est causa primae essentiae...

Metaph., VI, 17; B., II, 1041b, 4-28; D., II, 557, 22-25; 45-49.

Ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δῆλον δὴ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ ταδὶ διὰ τί ἐστιν· οἷον οἰκία ταδὶ διὰ τί; ὅτι ὑπάρχει ταδί, ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι... Δόξειε δ' ἂν εἶναί τι τοῦτο

καὶ οὐ στοιχεῖον καὶ αἴτιόν γε τοῦ εἶναι τοδὶ μὲν σάρκα... Τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι.

واذ ينبغى ان يكون له انية وان تكون الانية ايضا فبين ان يطلب العنصر لم هو مثل ما يقال لم هذا بيت لانه كذا كذا اذ كان انية البيت . . . وسيظهر ان هذا شئ من اسطقس وعلة ما بالانية . . .وهذا جوهر كل واحد لان هذا علة الانية الاولى

43) *Metaph.*, VIII, 2 (fol. 246^{v}; 1025, 6 s.): Et accidit ex sermonibus ut sint substantiae eius quod est per essentiam. Et si subiectum eius, et genus magis quam formae, et universale magis quam particulare... Ergo quid est per essentiam, est substantia, et sermo eius est definitio...

Metaph., VII, 1; B., II, 1042^{a}, 12-17; D., II, 558, 11-13; 15-16.

... Ἄλλος δὲ δὴ συμβαίνει ἐκ τῶν λόγων οὐσίας εἶναι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὑποκείμενον... Ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία, τούτου δὲ λόγος ὁ ὁρισμός.

ويعرض من الاقويل ان تكون جواهر لما هو بالانية . . . فاذا ما هو بالانية هو جوهر . . .

44) *Metaph.*, VIII, 5 (fol. 248^{c}; 1034, 10 s.): Et essentia quorumdam determinatur per ista omnia; quaedam enim sunt mixta et quaedam complexa, et quaedam ligate, et quaedam utuntur aliis differentiis, ut manus et pes. Accipiantur igitur genera differentiarum; ista enim sunt principia essentiae, sicut quod est maioris et minoris et spissum et rarum et partes similes istis. Ista enim nomina sunt in additione et diminutione. Et si fuerint alicuius figurae, ut lenitas aut asperitas, et omnia sunt in recto aut tortuoso. Et quaedam sunt quorum esse (anniyyatuha) est in mixtione et secundum modum oppositionis qui est non essentia. Manifestum est igitur ex istis quod si substantia sit causa essentiae cuiuslibet quod quaerendum est in istis quae est causa essentiae cuiuslibet istorum.

Metaph., VII, 2; B., II, 1042^{b}, 28-1043^{a}, 4; D., II, 559, 21-33.

Ἐνίων δὲ τὸ εἶναι καὶ πᾶσι τούτοις ὁρισθήσεται... αὗται γὰρ ἀρχαὶ ἔσονται τοῦ εἶναι... Τοῖς δὲ τὸ εἶναι τὸ μεμῖχθαι ἔσται, ἀντικειμένως δὲ τὸ μὴ εἶναι. Φανερὸν δὴ ἐκ τούτων ὅτι εἴπερ ἡ οὐσία αἰτία τοῦ εἶναι ἑκαστον, ὅτι ἐν τούτοις ζητητέον τί τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι τούτων ἕκαστον.

وانية بعض الاشيا° تحد بجميع هذه ايضا . . . فلنتوخذ اجناس الفصول فان هذه تكون اوائل الانية . . . ومنها ما تكون انيتها الاختلاط وعلى نوع مقابلة الوضع الذى هو لا انية فبين من هذه انه ان كان الجوهر هو علة انية كل واحد انه يطلب فى هذه ما علة انية كل واحد من هذه . . .

45) *Metaph.*, VIII, 8 (fol. 251^{v}; 1056, 1 s.): Sed ista in alio non diversantur; quaerere vero substantiam sensibilem non diversantur omnino. Illud vero quod est per essentiam, est per formam et per actum, quoniam anima et animae esse est idem; homo vero et homini (pone: hominis) non, nisi dicatur quod anima est homo etiam... Si igitur causa essentiae est substantia, ergo non dicunt substantiam esse ipsam.

Metaph., VII, 3; B., II, 1043^{b}, 1-2; 13-14; D., II, 560, 20-23; 33-35.

Τό γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἴδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει... Εἰ οὖν τοῦτ' αἴτιον τοῦ εἶναι καὶ οὐσίας, τοῦτο αὐτὴν ἂν τὴν οὐσίαν λέγοιεν.

فان الذى هو بالانية هو بالصورة وبالفعل فان النفس وللنفس شى° واحد . . . فان كان هذا علة الانية وهو جوهر . . .

46) *Metaph.*, VIII, 12 (fol. 254^{v}; 1074, 1): Et causa quae est quasi forma, est istud quod est per essentiam...

Metaph., VII, 4; B., II, 1044^{a}, 36 s.; D., II, 561, 47-48.

... τί δ' ὡς τὸ εἶδος; τὸ τί ἦν εἶναι. Τί δ' ὡς οὗ ἕνεκα; τὸ τελος.

والعلة التى كالصورة فهى ما هو بالانية . . .

47) *Metaph.*, VIII, 15 (fol. 257^{v}; 1089, 6 y 1090, 12): In corporibus enim etiam quaedam habent causam, quorum essentia est tactus; et quedam viscositas... Et causa illius unitatis est, scilicet ut illud quod est in potentia, in actu fiat ab agente in omnibus in quibus est generatio. Quoniam non est aliud causatum sed erit illud quod est in potentia sphaera, in actu sphaera. Sed hoc est illud quod est per essentiam cuiuslibet, et est sicut circulus, qui est figura plana.

Metaph., VII, 6; B., II, 1045^{a}, 10-11; 33; 35; D., II, 562, 45-47; 563, 19-22.

... ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς σώμασι τοῖς μὲν ἁφὴ αἰτία τοῦ ἓν εἶναι... Ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ... οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον.

فان فى الاجسام ايضا لبعضها علة انيتها اللمس . . . ولكن هذا كان ما هو بالانية لكل واحد . . .

48) *Metaph.*, VIII, 16 (fol. 258^{v}; 1096, 10 s.): Omnia enim quae non habent materiam, neque intelligibilem neque sensibilem, unumquodque eorum statim est unum illud quod est per essentiam, sicut illud quod est aliquod ens, et ideo in definitionibus non est ens neque unum; et illud quod est per essentiam, est unum, sicut aliquod ens etiam... Omnia vero quae non habent materiam, modo simplici essentia eorum per quam sunt entia, non fertur in quibusdam rebus.

Metaph., VII, 6; B., II, 1045^{a}, 36-1045^{b}, 23; D., II, 563, 22-27; 48-49.

Ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητήν, εὐθὺς ὅπερ ἕν τι εἶναί ἐστιν ἕκαστον... καὶ τὸ τί ἦν εἶναι εὐθὺς ἕν τί ἐστιν... Ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ἕν τι.

فكل واحد منها من ساعته هو واحد الذى هو بالانية . . . والذى هو ما هو بالانية هو واحد . . . واما جميع التى ليس لها عنصر بنوع مبسوط انيتها التى هى بها من الهويات لا تحمل فى بعض الاشياء

49) *Metaph.*, IX, 5 (fol. 263^{v}; 1125, 1): Manifestum est enim quod non erit aedificator, quando non erit aedificans; essentia enim aedificatoriae est essentia impossibilitatis aedificatoriae et similiter in aliis artificiis.

Metaph., VIII, 3; B., II, 1046^{b}, 33-35; D., II, 565, 40-42.

Δῆλον γὰρ ὅτι οὔτ' οἰκοδόμος ἔσται ἐὰν μὴ οἰκοδομῇ· τὸ γὰρ οἰκοδόμῳ εἶναι τὸ δυνατῷ εἶναί ἐστιν οἰκοδομεῖν.

فان انية البناء هى انية لا مكان البناء وكذلك فى سائر المهن

50) *Metaph.*, IX, 7 (fol. 264^{v}; 1132, 13 s.): Ergo possibile est ut aliquid habeat potentiam ad esse (anniyya) sed non est; et ut non sit illud quod non habet (ad esse: anniyya) potentiam, et similiter in aliis praedicamentis.

Metaph., VIII, 3; B., II, 1047^{a}, 20-22; D., II, 566, 14-16.

Ὥστ' ἐνδέχεται δυνατὸν μέν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι εἶναι δέ...

فاذا يمكن ان يكون شيء له قوة الانية الا انه ليس والا يكون
ما لا قوة له على غير الانية وكذلك فى سائر المقولات

51) *Metaph.*, IX, 9 (fol. 266r; 1143, 9): Quoniam possibilitas essendi B (anniyya B) est necessaria esse...

Metaph., VIII, 4; B., II, 1047b, 27-28; D., II, 567, 8-9.

Τὸ γὰρ δυνατὸν εἶναι ἐξ ἀνάγκης τὸ Β εἶναι...

فانه امكان انية ب هو مضطر

52) *Metaph.*, IX, 21 (fol. 277v; 1219, 12): Si igitur quaedam sunt semper composita et non possunt dividi, et quaedam semper divisa et non possunt componi, et in quibusdam possunt esse contraria entia: igitur et composita et essentia unius et non essentia est non compositum, sed ut sint plura...

Metaph., VIII, 10; B., II, 1051b, 11-13; D., II, 572, 46-48.

... τὸ μὲν εἶναί ἐστι τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἓν εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι ἀλλὰ πλείω εἶναι.

فالانية اذا هى التركيب وهوية الواحد ولا انية هو لا تركيب
بل ان تكون اشياء كثيرة

53) *Metaph.*, IX, 22 (fol. 278r; 1223, 7 s.): Et non essentia veri et falsi in hoc est sicut in illis etiam. Quoniam sicut verum in istis non est idem, similiter essentia, sed est aut verum aut falsum... Omnia igitur quae sunt in suis essentiis aliquid et sunt in actu, etiam non est in eis deceptio nisi per intelligere... [El segundo caso es según ciertos mss. árabes.]

Metaph., VIII, 10; B., II, 1051b, 21 y 30; D., II, 573, 7-10; 17-19.

... οὐδὲ τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος ὁμοίως ἔτι ὑπάρξει καὶ ἐπ' ἐκείνων... Ὅσα δή ἐστιν ὅπερ εἶναί τι καὶ ἐνεργείᾳ, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μή.

وليس انية الصدق والكذب فى هذه كما هو فى تلك ايضا فانه
كما ان الصدق فى هذه ليس هو واحد هوهو كذلك ولا الانية...
فجميع التى هى ما هى فى انيتها شيء ما وهى بالفعل ايضا . . .

54) *Metaph.*, X, 2 (fol. 281r; 1242, 5 s.): Et oportet existimare per cognitionem, quoniam non oportet existimare quod dicitur eodem modo illud quod videtur unum per quale, et quod est per essentiam unum... Essentia enim ignis et elementi non sunt idem... Et similiter essentia etiam et unum et omnia quae sunt in talibus istis. Et ideo essentia unius est ut non dividatur...

Metaph., IX, 1; B., II, 1052a, 36 s.; D., II, 574, 9-12; 21-22; 25-26.

Πάντα δὲ ταῦτα ἓν τῷ ἀδιαίρετον εἶναι τῶν μὲν τὴν κίνησιν, τῶν δὲ τὴν νόησιν ἢ τὸν λόγον. Δεῖ δὲ κατανοεῖν ὅτι οὐχ ὡσαύτως λεπτέον λέγεσθαι ποϊά τε ἓν λέγεται, καὶ τί ἐστι τὸ ἑνὶ εἶναι, καὶ τίς αὐτοῦ λόγος...· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ πυρὶ καὶ στοιχείῳ εἶναι... Οὕτω καὶ ἐπὶ αἰτίου καὶ ἑνὸς καὶ τῶν τοιούτων ἁπάντων. Διὸ καὶ τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἀδιαιρέτῳ ἐστὶν εἶναι...

وينبغى ان يظن بالفكرة انه لا ينبغى ان يظن انها تقال على حال واحدة ما يقال واحد باى وما هو بالانية الواحد ... فان انية النار والاسطقس ليس هو هو ... وكذلك الانية ايضا والواحد وجميع التى فى مثل هذه ولذلك انية الواحد بانه لا يتجزى

55) *Metaph.*, X, 5 (fol. 283v; 1263-1264): Manifestum est igitur quod essentia unius magis est et nomen quod ponunt perfectis, est principaliter quantitatis, deinde qualitatis...

Metaph., IX, 1; B., II, 1053b, 4-6; D., II, 575, 38-41.

Ὅτι μὲν οὖν τὸ ἑνὶ εἶναι μάλιστά ἐστι κατὰ τὸ ὄνομα ἀφορίζοντι μέτρον τι, καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ, εἶτα τοῦ ποιοῦ, φανερόν.

فبين ان الانية للواحد اكثر ذلك ...

56) *Metaph.*, X, 8 (fol. 286r; 1278, 7 s.): Quoniam intentio unius eadem est quoquomodo cum intentione entis, manifestum est quoniam modicum secutionis ad praedicamenta sunt aequales et quia essentia eorum non est una, neque alterum solum sicut est unum in praedicamento quod dicitur quid... et unus homo hominum, sicut neque per essentiam, praeter quale, aut ubi, aut quantum, et est illud quod est essentia unius, est essentia cuiuslibet.

Metaph., IX, 2; B., II, 1054a, 12-19; D., II, 576, 37-42.

... δῆλον τῷ τε παρακολουθεῖν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἐν μηδεμιᾷ, οἷον οὔτ ἐν τῇ τί ἐστιν οὔτε ἐν τῇ ποῖον, ἀλλ᾽ ὁμοίως ἔχει ὥσπερ τὸ ὄν, καὶ τῷ μὴ προσκατηγορεῖσθαι ἕτερόν τι τὸ εἷς ἄνθρωπος, τοῦ ἄνθρωπος, ὥσπερ οὐδὲ τὸ εἶναι παρὰ τὸ τί ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, καὶ τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἑκάστῳ εἶναι.

فبين . . . بان انيتها ليست واحدة . . .ولا بالانية ما خلا اى
شيء او اى اوكم والذى هو انية الواحد ايضا لانية كل واحد

57) *Metaph.*, X, 14 (fol. 289^{v}; 1305, 1): Et cum contraria dicuntur multis modis accidit eis ut sint completa hoc modo, secundum quod est eis essentia ut sint contraria etiam.

Metaph., IX, 4; B., II, 1055^{a}, 16 s.; D., II, 578, 17-18.

... ἀκολουθήσει τὸ τελείως οὕτως ὡς ἂν καὶ τὸ ἐναντίοις εἶναι ὑπάρχει αὐτοῖς.

واذ يقال اضداد بانواع كثيرة فسيلحقها ان تكون تامة على هذا
النوع على ما هى لها انية ان تكون اضداد ايضا . . .

58) *Metaph.*, XII, 51 (fol. 350^{r}; 1692, 10): Quoniam essentia intelligendi non est eadem. Et sicut in quibusdam rebus scientia est scitum, quoniam in rebus intellectis substantia est sine materia et quod est per essentiam. In rebus autem *essentialibus* res est ratio...

Metaph., XI, 9; B., II, 1074°, 36-1075^{a}, 3; D., II, 609, 18-22.

Ἔτι εἰ ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖθαι, κατὰ πότερον αὐτῷ τὸ εὖ ὑπάρχει; οὐδὲ γὰρ ταὐτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ... ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις.

فانه ليس انية التعقل هى هى والانعقال . . . فان فى الاشيا
المعقلة الجوهر من غير عنصر والما هو بالانية ايضا

En este último testimonio nos hallamos también con la fórmula 'in rebus essentialibus'; y, aunque el P. Pouyges siga otra lectura, en algunos manuscritos árabes tenemos, efectivamente, 'fī-l-dātihi', que es manera ordinaria tanto de expresarse en árabe como en las traducciones, y así se encuentra otra vez en *Metaph.*, XII, 43 (fol. 343^{r}: 1642, 15), traducida por 'essentialiter'. Nótese, finalmente, que en fol. 164^{v}: 631, 9 y siguiente la palabra 'essentia' parece corresponder al árabe 'dāt'.

En resumen, en nuestros testimonios la palabra 'anniyya' se traduce por 'essentia' unas 138 veces; por 'quidditas' dos veces (7; 25); por 'essendi' dos veces (10; 51); por 'esse' tres veces (2; 44; 50), donde quizá los editores de ediciones críticas nos darán no 'esse', sino 'essentia'. Una vez al menos (41) hallamos que el τὸ τί ἦν εἶναι es traducido por 'mā-

hiyya' = 'quidditas', lo que supone entre 'anniyya' y 'māhiyya' cierta equivalencia y sinonimia.

No sólo el traductor greco-árabe, sino también los grandes conocedores modernos de las palabras e ideas aristotélicas han reconocido la expresión de algo esencial o substancial en las fórmulas: τὸ τί ἦν εἶναι, εἶναι con dativo expreso o sobrentendido, ὑπάρχειν, etc. Así, Bonitz, en el *Index Aristotelicus* dice: «5 εἶναι cum dativo praedicati... *notionem substantialem* significat...» (221ª, 34-61), y lo prueba con multitud de ejemplos. Más tarde dedica al τὸ τί ἦν εἶναι unas 78 nutridas líneas, y lo entiende también de 'natura substantiali' y nos recuerda el significado de εἶναι con dativo (p. 764ª, 570,- 665ª). Igualmente leemos: «Logice usurpatur ὅπερ ut circumscribatur unice id quod ipsa res est, τὸ τί ἐστι, *secludantur accidentia*»... (p. 533°, 36 s.). Véase también lo que dice sobre ὑπάρχειν principalmente en su tercer significado (p. 789ª). Con el de Bonitz concuerda el *Index* de la edición de Didot. Véase, por ejemplo, el estudio del τὸ τί ἦν εἶναι en páginas 832-833; y también habría que confrontar las citas del artículo 'essentia' (p. 287), etc. Finalmente, mediante esas fórmulas griegas, también los latinos: Boecio, Mario Victorino..., recibieron bien señalada influencia. Por eso Brandt, al editar a Boecio (*Corpus Vindobonense*, 48) en varios artículos de su *Index verborum*, verbigracia, 'esse', nos recuerda las fórmulas griegas.

No es, pues, cosa desconocida que tales fórmulas griegas que vemos traducidas al árabe por 'anniyya' significan con toda certeza algo esencial o substancial de las cosas. De consiguiente, el traducir la 'anniyya' por 'essentia' debe considerarse como un acierto del traductor del árabe al latín. Por eso en ese punto no advirtió Santo Tomás, según parece, discrepancia alguna entre las traducciones greco-latinas y la arábigo-latina; por ejemplo, en esa 'essentia' nuncia vió la 'existentia', lo cual hubiera dado a la distinción entre esencia y existencia una base aristotélica bien extraordinaria.

Volviendo a nuestro propósito, podemos decir, según parece, con toda certeza que la 'anniyya' no es precisamente la existencia que nosotros contraponemos a la esencia, distinguiendo entre las dos con distinción real o con distinción de razón fundada en las cosas. Como propiedades de esa 'anniyya' podemos considerar con buen fundamento, en primer lugar, el ser expresión de algo substancial o esencial, y, aun en el caso de que se trate de un accidente físico, significará la 'anniyya' algo esencial de ese accidente. Casi todos nuestros testimonios coinciden en esta propiedad. En segundo lugar, esa esencia tiene cierta coincidencia con lo singular o individual (nn. 25; 26; etc.). En tercer lugar, esa esenciali-

dad de la 'anniyya' no deriva de una correspondencia con el género o con la especie de las cosas, sino de una correspondencia con la diferencia o con las diferencias (n. 44 s.). Por último, en esto se diferencia la 'anniyya' de la 'māhiyya' = quidditas, en que ésta corresponde a los géneros y especies. (Este punto, y cómo el 'al-wuyūd' vino a coincidir con la 'al-anniyya', detendrán más tarde nuestra atención [9].)

Tal era la tradición científica con que se encontró Avicena. Nuestra cuestión en el estudio directo de sus obras será el examinar si en algún punto principal alteró la tradición.

MANUEL ALONSO ALONSO, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.

---

[9] Por carecer de los signos, propios de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid, quedan deficientemente trascritas:

La *d̲* de *d̲āt*, p. 33, 22. 26;

la *š̲* de *Šiſā* p. 2, 19; 2, 25 (en la nota); 9, 15; y de *Šā'i*, p. 8, 16;

la *ḥ̲* de *Ḥunayn*, p. 2, 22 (en la nota); y de *Raḥmān* p. 2, 42 (en la nota); 3, 38 (en la nota); 8, 2;9, 19;

la *ṭ̲* de *Qusṭa*, p. 2, 22 (en la nota); y de *Arisṭū*, p. 2, 42 (en la nota); 8, 2; 9, 19;

la *t̲* de *maṭ̲al*, p. 7, 16;

la *ŷ* de *mawŷūd*, p. 8, 16; y de *wuŷūd*, p. 8, 26. 27. 33; 9, 3.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

Guzzo, A.: *La Scienza*. Torino, Edizioni di "Filosofia", 1955; CXLII + 528 páginas, 35 × 27 cm.

No puede dudarse de que *la ciencia* figura entre los objetos preferidos de las lucubraciones y exposiciones de los pensadores y escritores de nuestros días. Basta recorrer la sección de bibliografía de cualquier revista de carácter cultural, y mejor todavía si es de matiz más o menos folosófico, para persuadirse de ello hasta la evidencia. Ni es tan sólo el contenido, el progreso y las aplicaciones de las diversas ramas del saber científico, y más especialmente de las naturales, lo que se inquiere y expone, sino también, y sobre todo, los graves y acuciantes problemas que la misma ciencia, en cuanto tal, plantea al pensamiento humano. Su origen y método, su sentido y valor; el carácter y justificación de los axiomas y principios, de la observación y de la experiencia, de la intuición y de la inducción, de las leyes, hipótesis y teorías..., son objeto de nuevos y extensos campos de investigación, conocidos con los variados nombres de *Naturphilosophie*, Filosofía de las ciencias, Crítica o Epistemología de las ciencias, o de una ciencia en particular. Las exposiciones y discusiones acerca de estos temas, mientras llenan las páginas de libros y revistas, son también materia y objetivo de reuniones y Congresos: el séptimo de los *Rencontres Internationales de Genève* (1952) tomó por argumento *L'homme devant la sciencie*, y, al año siguiente, el *Centro di Studi Filosofici fra Professori Universitari* (Gallarate), discutía ampliamente *Il problema della Scienza*. Al examen de este problema, bajo una modalidad un tanto original, va dedicado el libro que presentamos con estas líneas.

Su autor, que desde 1939 ocupa la cátedra de Filosofía teórica en la Universidad de Turín, tiene en su haber una muy larga lista de escritos filosóficos, que revelan los diferentes gustos intelectuales del autor en los diversos períodos de su actividad literaria: estética, histórica, ética, gnoseológica, psicológica, etc. Un examen de esta aportación a los varios campos de las disciplinas filosóficas, y a la actividad cultural y educativa, lo ofrece el libro *Augusto Guzzo*—Torino, 1954—; allí puede conocerse también la evolución de su mentalidad, desde una forma idealista a una concepción ya más cristiana. En la *Prefazione* narra el mismo Guzzo el origen y génesis de este su libro *La Scienza*—siete años le costó su concepción y elaboración, revisada

ésta en los puntos más científicos por personas especializadas—; mas su prehistoria remonta al año 1924, y corre paralela a las nuevas orientaciones de la conciencia filosófica italiana. Es el tercer volumen de su sistema: el primero—*L'io e la ragione* (1947)—era ya una gnoseología que anunciaba y aun anticipaba la epistemología del presente libro; el segundo estaba dedicado a la filosofía moral—*Moralità* (1950)—; del tercero dice: "Mi Filosofía de la ciencia no es solamente una de las partes de mi sistema, sino también, por muchos conceptos, el quicio de él" (VII).

La tesis de la obra es formulada claramente: "Libertad de la construcción matemática, y libertad de planteamiento de los experimentos físicos, sobre la base y sobre el modelo de la libertad de la construcción matemática" (X). Es expuesta, en cuanto a su proposición, en la parte introductiva, *La scienza e le science*. Al análisis gnoseológico y psicológico del *scio*—yo sé con certeza—, que para Guzzo es la apercepción kantiana trascendental, que no hay que confundir con la conciencia psicológica, sigue el examen del concepto *scientia*. No pudiendo aceptarse la fenomenología del error y del hallazgo de la verdad, habrá que convenir con Platón en su *Teeteto* que *scientia—epistéme*—es propiamente este saber con certeza que se está en la verdad, y a la vez, esto verdaderamente que yo sé que es verdadero. Existe un saber que no madura en ciencia: es el saber fundado en sola la abservación, ya externa, ya interna—o introspección—, la cual únicamente ofrece datos, base de estadísticas, pero no da certeza científica, fundada sobre la demostración, o puramente lógica, o lógica y experimental: la ciencia, rigurosamente, es siempre matematización de los fenómenos experimentados (CXI). El pensar matemático, por su parte, es logicidad plenamente *autónoma*, que ni debe ni puede preocuparse de las reacciones que sus teorías provocan en las ciencias experimentales: "todas estas *ancillantur* a la matemática, pues en ella se fundan, mientras la matemática no *ancillatur* a ninguna de dichas ciencias, cuya constitución hace posible. Si es verdad que números y medidas están *en* la experiencia, la matemática *funda* el mundo mismo de ella; de donde se sigue la conclusión de que la experiencia nace *a priori* de la matemática, y no la matemática nace *a posteriori* de la experiencia. En la cuestión acerca de la posibilidad de una *clasificación* definitiva de las ciencias, juzga el autor que el intento de la misma es por ahora desaconsejable, si se está en contacto con la investigación viva de los cultivadores de las diferentes ciencias (CXXXI), y funda su juicio en la trabazón histórica de las construcciones matemáticas por una parte, de las experiencias físicas por otra, y de las primeras y de las últimas entre sí.

La parte central del libro—*La matematica e le scienze della natura*—está ocupada por la experiencia histórica que el autor ha procurado hacer de la sostenibilidad de su tesis: a su juicio no sólo puede defenderse teóricamente, sino que también está demostrada históricamente. Para justificar su afirmación, en diez párrafos densos de erudición histórica y de análisis crítico recorre a grandes rasgos el curso del pensamiento científico durante más de dos milenios, desde los pitagóricos a nuestros días. En los grandes autores de la antigüedad—Euclides, Arquímedes, Ptolomeo—resalta la autonomía de la matemática, aun en medio de su enlace íntimo con la física y la astronomía: "la matemática puede poner libremente los conceptos, y estudiarlos en

su rigurosa pureza o abstracción, porque, rechazando la presión de la experiencia sensible, se ha dedicado a una consideración puramente teórica de los conceptos que pone libremente" (55). En los padres de la mecánica clásica, en Galileo y en Newton, los problemas son los mismos: estructura del universo y estructura de la materia, y el método es idéntico: matematización rigurosa de la observación y del experimento (229): el primero constituye su física sobre el modelo del cálculo infinitesimal incipiente, y Newton elabora su mecánica racional con el cálculo de las fluxiones, y concibe los rayos luminosos conforme al modelo de los infinitésimos. Y en los siglos XIX y XX, mientras los grandes matemáticos profesan la plena autonomía de su ciencia, como independencia de cualquiera utilización o no utilización de parte de experiencias presentes o futuras, los cultivadores de las ciencias exactas de la naturaleza, al dar al concepto de experiencia un significado nuevo—según el cual no se trata ya simplemente de mirar y ver, sino de algo intencional suscitador o delineador de nuevas realidades—establece la libertad de planteamiento de los experimentos físicos, segunda parte de la tesis del libro.

"Si es libre la construcción matemática y la experimentación física, en el sentido expuesto, ¿cómo la naturaleza, que no es ciertamente creada por el hombre que la estudia, se adapta a las iniciativas teóricas experimentales y técnicas de la mente humana, permitiéndole la construcción de aquel mundo humano de la industria—en sentido amplísimo—, que sería imposible si espontaneidad natural y libertad humana no lograran conciliarse?" (XII). A esta preguna fundamental trata de responder Guzzo a lo largo del centenar de páginas de la parte tercera—*Scienza y natura*—, densas en consideraciones, no pocas veces difíciles y originales, acerca de las relaciones de la ciencia con la naturaleza, de la naturaleza con el hombre, del arte con la naturaleza. La conclusión de semejante estudio está formulada al fin de la voluminosa obra: "Hemos visto cómo la física depura *reales*, realizados por ella misma, además de los fenómenos espontáneos de la naturaleza, y con todo en medio de ellos. Las *teorías* en las que la ciencia toma los fenómenos por ella realizados en los experimentos, responden, por el otro extremo, a las *naturalezas* que obran en el fondo de los sucesos físicos espontáneos, se muestarn bien bosquejadas en los fenómenos realizados en los experimentos, son captadas y definidas como la *legalidad* de los fenómenos en las *teorías* que tienen precisamente el objeto de formularlos con exacta precisión. Las *naturalezas* son el alfa, y las *teorías* experimentales la omega, cuales se dan en el ámbito de la ciencia" (502).

La lectura atenta de tan voluminoso estudio debe no pocas veces ser interrumpida para examinar y reflexionar acerca del sentido de proposiciones que parecen audaces y aun paradójicas en el campo de la filosofía de la ciencia; la razón debe buscarse en el sentido especial dado a ciertos vocablos clásicos, o en la formulación de principios originales. Algunos ejemplos. La *ciencia*—que es siempre *matematización* de fenómenos experimentales (CXI, 101, 411)—está constituída sobre las dos operaciones de *pensar* y de *experimentar*, entre sí inseparables: pensar significa constituir un sistema de *posibles* (= matemática), que luego se *realiza* a través del experimento; pensar es *posibilizar;* experimentar es *realizar* (402). Las ciencias de experiencia pueden provocar la matemática a escogitar nuevas teorías adaptadas a sus nece-

sidades; pero así todas las ciencias *ancillantur* a la matemática en cuanto por ella son fundadas, y aun hechas posibles, mientras la matemática no *ancillatur* a ninguna de las ciencias: su suprema utilidad es la del gobernante, que es lo más benéfico que hay para quien por él es gobernado (CXIII). El *experimento* no tiene nada que ver con la *observación:* ésta trataría de captar el *tò ti én eînai* de las "cosas", aquel "era" que es—como se cree—su "es" absoluto, substratum de variaciones temporales; el experimento, por el contrario, capta el ser temporal que él mismo provoca a bosquejarse y revelarse (CXXV). Para el hombre, el verdadero conocimiento resulta ser *experiencia* larga y diltada, con todas sus incertidumbres, que, lejos de tener que descorazonar, obran como otros tantos estímulos a su inteligencia para que se agudice y tome por otro lado lo que no se ha dejado coger al instante (418). Con el experimento la ciencia no emprende un viaje hacia una *realidad* que hay que alcanzar en un objetivo "in se" suyo; la "naturaleza" nace *en* el experimento que constata el comportamiento determinado de ella: esta es en realidad la naturaleza *en el* hombre, no una naturaleza que se revela al hombre (455).

Ya se echa de ver por estas muestras—que fácilmente podrían multiplicarse—que al lado de notables y logradas realizaciones en el campo de la crítica de la ciencia no faltan en el estudio de Gruzzo proposiciones discutibles, y aun impugnables. Así cuando deduce la imposibilidad e ilegitimidad de una *filosofía de la naturaleza:* "Inasequible de hecho e ilegítimo de derecho el concepto de una naturaleza real en sí misma, no realizada en la experiencia de quien acoja su "nacimiento", síguese que de la "naturaleza" no puede darse metafísica, ni una filosofía entendida como estudio de un ser en sí, tenido como independiente del estudio que de él se hace" (413). Y cuando, hablando de la espontaneidad o relativa autonomía, aportada por cada grupo de leyes en el encuentro con las leyes de los demás grupos, escribe: "El determinarse de cada ley en el concurso con las otras leyes es una *racionalidad* que se articula en sus determinaciones espontáneas: es ésta una racionalidad que cada ley o grupo de leyes produce y elabora frente a los demás determinándose no determinada: racionalidad de libertad, no racionalidad de una única y universal obediencia" (443, 464).

R. PUIGREFAGUT.

FRAILE, GUILLERMO, O. P.: *Historia de la Filosofía. I. Grecia y Roma.* Madrid, B. A. C., núm. 160, 1956; XXVIII + 840 págs., 20 × 12,5 cm.

El autor ha realizado una gran historia de la Filosofía, en el sector histórico de este tomo. Obra de estudio y de consulta, arsenal casi exhaustivo de información doctrinal, bibliográfica y aun histórico-externa para aquellos hechos sociales, políticos y culturales que rozan la historia de las ideas. Domina el carácter analítico y expositivo, sin ahogar con todo las perspectivas de síntesis que orientan a través de tan ingente material; la parcelación minuciosa del espacio histórico-filosófico, con adecuados rubricados sistemáticos, aseguran la claridad. No ha pretendido el autor dar una historia de tipo personal, con sensacionales ensayos de interpretación. Apuntan acá y allá sus

criterios de valoración histórica, de inspiración declaradamente tomista, pero su máxima preocupación es una cumplida información objetiva, sobre la base de un conocimiento directo y familiar de las fuentes, fiel y constantemente citadas, al que se une, en grado muy notable, un manejo de amplísima bibliografía científica, aun la de data más reciente, y una equilibrada actitud en los puntos controvertidos. Sale así un relato de alto valor erudito, científico y crítico.

Precede una larga y densa introducción (pp. 1-72) en torno a las nociones de Filosofía y de historia de la Filosofía, con un tratamiento histórico y sistemático de ambos aspectos, con gran detalle y ponderación. El tema capital de las relaciones entre Filosofía y su historia es muy someramente tocado y resuelto en un sentido claramente anti-historicista (p. 58); el centro de gravedad se desplaza al tema de las relaciones entre Ciencia y Filosofía. Aquí tiene el autor una opinión original; no quiere separarlas, ni siquiera distinguirlas. "Ciencia y Filosofía no son más que distintos nombres de una misma cosa"; "un conocimiento o una representación intelectual verdadera y ordenada de la realidad, con caracteres de certeza, necesidad y universalidad, que aspira a conocer las esencias de las cosas por sus causas intrínsecas y extrínsecas" (pp. 21-22). Carece de fundamento el criterio usual de que la Filosofía investiga las "últimas" causas y las otras ciencias las próximas (p. 22). Esta ultimidad es sólo el caso particular de la Teología (natural) en el orden del ser, y de la Ética en el del obrar (ibid.). Entre el conocimiento "vulgar" y el "científico o filosófico" cabría considerar, decimos nosotros, un conocimiento intermedio que, prescindiendo de esencias y de causas (sin negarlas ni afirmarlas), u operando sólo con núcleos hipotéticos, se quede en el periférico (experimental) acontecer fenoménico, y aspire a fijar metódicamente, con fórmulas seguras (aun con margen indeterminista) la regularidad de los procesos observables y medibles. Esto serían las ciencias modernas, de las que no hicieron tema los antiguos ni los medievales. Es muy posible que Aristóteles no viera en esto más que "empeiría" o "techne", pero es muy atendible el punto de vista moderno, que tiende a reservar a la Filosofía todo lo metaempírico, cercano o lejano y último.

La Filosofía griega tiene en el autor otro largo capítulo preliminar dedicado a las fuentes de su estudio y a su origen y génesis histórica, con sus implicaciones geográficas, religiosas y temperamentales. En el desarrollo subsiguiente, desde los comienzos prefilosóficos del mito hasta el final del neoplatonismo, que se cierra con las figuras occidentales de Boecio, Marciano Capella y Casiodoro, todo autor, escuela o doctrina obtiene su justo relieve, en una exposición reposada y llena. Las dotes de claridad sistemática del autor brillan particularmente en los grandes capítulos consagrados a los autores cumbres, como Platón y Aristóteles (pp. 250-384 y 385-545 respectivamente); aquél concebido en forma más sintética, ascendente hacia el Abosluto por el doble camino de la ciencia y del amor, hasta escalar el mundo del Ser y de las Ideas, para descender, en sus irradiaciones, al mundo de la Física, de la Ética y de la Política; y el de Aristóteles en forma más analítica, siguiendo los apartados sistemáticos de Ciencia, Filosofía primera, Física, Biología, Astrología, Teología, Ética y Política. La Lógica va diluída en los capítulos de la Ciencia y la Filosofía primera.

El autor no suscribe de grado la tendencia reciente (Jaeger, Santeler, Hirschberger) a acercar más a Aristóteles a Platón; la exposición de Aristóteles se corona con un apartado: "Platonismo y aristotelismo", en el que se acentúan vigorosamente las diferencias; "platonismo y aristotelismo son el resultado de dos espíritus y de dos actitudes completamente distintas ante los problemas de la realidad"; "todos los intentos de armonizarlos... han dado por resultado confusiones y problemas insolubles" (p. 534). Sigue una contraposición de las doctrinas de los dos filósofos en los diversos campos de la Filosofía, temas de la ciencia, del ser, del conocimiento, del alma, de la moral. La antítesis arroja un saldo de favor para Aristóteles que "hace llegar los principios establecidos por el mismo Platón a resultados insospechados por su maestro" (p. 535).

La interpretación de Aristóteles está mirada desde Santo Tomás; sin embargo, se ciñe objetivamente a los textos aristotélicos y tiene en cuenta y valora otros modos de interpretación. Particularmente valiosas las semblanzas de figuras secundarias, como los neoplatónicos Jámblico, Proclo, Mario Victorino, Calcidio y Boecio. La presentación externa y tipográfica, con la claridad y corrección acreditadas en la B. A. C.

L. Martínez G.

Carlini, Armando: *Breve storia della filosofia*. Firenze, Edit. Sansoni, 1957; 216 págs., 17 × 12 cm.

Originariamente fueron sólo unas lecciones por radio que al fin no llegaron a pronunciarse, pero que han llevado a la edición de Sansoni toda la frescura comunicativa y abierta de una charla radiofónica. No hay, naturalmente, largas exposiciones analíticas, ni discusiones eruditas, ni referencias bibliográficas; pero Carlini ha condensado en este breve espacio su mejor sentido de la historia de la Filosofía, con vivo estilo y cálido interés. Su visión es unitaria, comprensiva y original; el punto de enfoque y de valoración es el espiritualismo cristiano, de signo agustiniano, desde el que el autor domina con admirable maestría y seguridad el amplio espacio de la filosofía, de la cultura y de la historia humana. Lo humano es el centro de su atención; el hombre modelado por los tres factores constitutivos del espíritu europeo, que son, según Carlini, el pensamiento especulativo griego, el sentido práctico de la vida civil de Roma, y la orientación nueva que dió el cristianismo al pensamiento y a la vida; factores siempre entrelazados, nunca plenamente fundidos, hacia cuya armonía perfecta, como ideal inalcanzable, ha marchado y marcha la cultura occidental (prólogo). Las aportaciones y desviaciones respecto de este sentido pleno y sintético son finamente subrayadas a lo largo de los sistemas históricos; oportunas precisiones deslindan terrenos a veces confundidos, como el Dios aristotélico y el Dios cristiano (pp. 35 y 66), humanitarismo de Marco Aurelio y amor al prójimo del Evangelio (p. 47), religiosidad "cósmica" estoica y religión cristiana (p. 48). En la dirección interior, activista, de la Filosofía moderna ve Carlini un reflejo de la "persona" humana, descubierta en su valor por el cristianismo, y desde esta base se complace en anotar inspiraciones cristianas y evangélicas en el Renacimien-

to (p. 68), en Descartes (p. 93), en Kant (p. 118), en el Romanticismo alemán (p. 134), en Hegel, cuya filosofía vendría a ser "una interpretación racional del dogma cristiano de la Creación" (p. 136). Con especial esmero han sido delineadas las semblanzas de Bergson y de Croce.

L. MARTÍNEZ G.

LEHMANN, GERHARD: *Geschichte der Philosophie. X. Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts. Erster Teil.* Colección Göschen, tomo 845. Berlín, Walter de Gruyter et Co., 1957; 128 págs., 15,5 × 10,5 centímetros. 2,40 DM.

Si es difícil aún perfilar los cuadros filosóficos del siglo XIX, más lo será hacerlo con el XX. El profesor Lehmann, que se ha ocupado, en esta misma colección, del siglo XIX, tiene ya una fórmula clasificadora, original sin duda, para el filosofar presente. Pone ante todo aparte el primer tercio del siglo, que no sería una mera transición, sino una continuación evolutiva del XIX. En los treinta primeros años de siglo considera seis movimientos filosóficos: neoidealismo, neohegelismo e irracionalismo-intuitivismo (neorromanticismo), que son tratados en una primera parte (el presente tomo); y movimiento de la fenomenología, bifurcada en metafísica y antropología por una parte, y en ontología por otra; movimiento del pragmatismo, que lleva al nuevo realismo crítico anglosajón, y movimiento del antiguo positivismo hacia el neopositivismo, materia de un futuro segundo tomo. El existencialismo, como filosofía de la existencia, y de la finitud en general, es la filosofía de la inmediata actualidad, es decir, del segundo tercio del siglo XX.

No poco extrañará ver alineados, en este tomo, bajo el epígrafe del neoidealismo a filósofos de la vida como Eucken, Dilthey y Simmel, y más aún que queden fuera de ese grupo idealista los neohegelianos. La razón está en que mientras los hombres del neohegelismo vuelven simplemente a Hegel, aun agitando una problemática hegeliana que se desarrolla y avanza con independencia, idealismo inglés e italiano principalmente, los filósofos clasificados como neoidealistas significan una vuelta a la línea clásica (Kant a Hegel), tras el impacto de corrientes extrañas, como el positivismo, ciencias, psicología, que son, no eliminadas, sino transformadas y orientadas según la dirección idealista. Esto vale del neocriticismo de Renouvier, del neokantismo de Marburg (evolución desde la teoría del conocimiento, de signo positivista, al idealismo logicista); esto vale de la concepción espiritualista de la vida de Eucken, de Simmel y del mismo Dilthey. En el tercer apartado (neorromanticismo filosófico, irracional, intuitivo) van nombres que podrían ir adscritos tanto a una dirección vitalista-naturalista, Nietzsche y Klages, como a una dirección espiritualista, Losskij y el mismo Bergson. En realidad neoidealismo y neorromanticismo son, ambos a dos, para Lehmann, filosofías de la vida; pero mientras el neoidealismo va a la vida por una reflexión íntima y vital sobre ella (el Er-leben de Dilthey), el neorromanticismo trata de comprenderla por una intuición inmediata, en su inexplicabilidad y alogicidad. Es en este sentido un intuitivismo irracionalístico (p. 76). Lo que es el romanticismo para el

idealismo en el siglo XIX, eso lo es el neorromanticismo para el neoidealismo en el XX. De ahí la original división y contraposición del autor.

Junto a Klages, incluído en sus influjos pasivos, en medida muy notable, se delinea la figura del húngaro Melchor Palágyi. Igualmente se concede un puesto de relieve al ruso alemanizado Nicolay Losskij. De los tres grupos reseñados en el tomo sobresalen los capítulos de Dilthey, al que se consagra un largo y penetrante estudio (pp. 25-45), y el de Nietzsche, que aun perteneciendo, por el tiempo, íntegramente al siglo XIX, es traído aquí como primer representante de aquella modalidad neorromántica antes aludida.

La competencia de análisis profundo de Lehmann va reforzada con la presentación de abundante y selecta bibliografía.

L. MARTÍNEZ G.

SCHNEIDER, HERBERT W.: *Geschichte der amerikanischen Philosophie*. Versión alemana de la edición inglesa, por Peter Krausser. Hamburg, Verlag Félix Meiner, 1957; XVI + 424 págs., 21 × 14 cm.

Una muestra más de la desbordante actualidad de lo americano en Europa. Detrás de la técnica y de la economía está el pensamiento. También el pensamiento y el espíritu están en la base del fenómeno americano. El año 1946 publicaba el profesor Schneider, oriundo de alemanes renanos, su *A History of american Philosophy* en las prensas de la Columbia University. La presente versión alemana viene a rubricar el interés del público alemán y europeo por la filosofía norteamericana. En realidad Europa encuentra en la filosofía de América, Norte y Sur, una prolongación o variación de sus propias filosofías, como de su cultura en general. Particularmente es válida esta vinculación europea para los orígenes de aquel pensar filosófico, pero aun después, en su desarrollo, América se ha nutrido continuamente de las corrientes y de los hombres de Europa, o de los nativos formados en Europa. Siendo europea en sus orígenes y en sus motivos fundamentales, presenta con todo la filosofía norteamericana una faz propia. La filosofía ha tenido allí una función más social y práctica que en Europa. Nace como una adherencia intelectual de la teología de los puritanos, inspirados en el platonismo renacentista, antiescolástico y antirromano de Pedro Ramos. Este primer fermento filosófico de Nueva Inglaterra de mediados del siglo XVII (de muy distinto signo fueron los comienzos de la filosofía en México, a la sombra de la Escolástica aristotélica renaciente con Alonso de Veracruz), aunque todavía de tinte marcadamente religioso, es desplazado en el siglo XVIII por los vientos de la Ilustración, que invaden avasalladoramente el espacio norteamericano y saturan el ambiente cultural y político, dando la definitiva preparación espiritual para la emancipación. El sentido naturalista, humano y práctico de la Ilustración trasciende al alma americana y sella las etapas posteriores de su desenvolvimiento hasta nuestros días. Los pensadores no son meros filósofos, sino hombres de acción, políticos, científicos, pedagogos.

El autor describe estas etapas filosóficas por orden cronológico, pero subrayando el aspecto sistemático que matiza cada cuadro temporal. Domina el desarrollo sintético y genético sobre el estudio analítico de personajes y

filosofías. Los nombres claves del extenso repertorio aducido por el autor son: Jonathan Edwards, el primer filósofo norteamericano; los ilustracionistas y políticos Adams, Franklin, Jefferson, Madison, Hamilton y Jackson; Emerson, representante cumbre del llamado "trascendentalismo" (kantismo), de ancha difusión allí bajo esa denominación, reacción humanista contra el calvinismo, según algunos, y más exactamente, según el autor, transición de la naturaleza y de la materia al alma y al espíritu libre y creador; el idealista Josiah Royce, y entre los actuales seguidores de un empirismo realista, muy americano, James, Peirce y Dewey.

El libro termina con un elenco bibliográfico correspondiente a cada capítulo de la obra, con comentario crítico y valorativo de una abundante literatura.

L. Martínez G.

Lewis, H. D.: *Contemporary british Philosophy. Personal statements.* Third series. Muirhead Library of Philosophy. London, George Allen and Unwin Ltd. New York, The Macmillan Company, 1956; XIV + 502 páginas, 22 × 14 cm.

Hace una treintena de años el profesor y editor J. H. Muirhead organizó un volumen de colaboración, en que se auto-presentaban las más relevantes figuras de la filosofía inglesa de entonces. El profesor Lewis ha querido poner al día aquella ya vieja obra. Una porción de figuras nuevas, la mayor parte nacidas en este siglo, dan un panorama en muchos aspectos distinto del pensamiento inglés contemporáneo. Es muy varia la apreciación del momento filosófico y varia también la situación del centro de gravedad de los problemas; generalmente la selección de ese problema central va unida en cada filósofo a una personal atención y posición propia frente a él. Nada más aconsejado, para obtener una visión de conjunto, que brindar a cada colaborador una posibilidad de exponer su punto de vista. Resulta así una auto-exhibición del pensamiento inglés prendida a las figuras más representativas de la actualidad. Está lograda con ello la unidad y la variedad, sin pretensión, como es obvio, de dar un relato histórico, ni una estructuración sistemática. Ni siquiera, por deseo del editor, se han llevado a estas páginas auto-expositivas los aspectos autobiográficos (al final del volumen se ofrece en compensación un cumplido elenco biográfico de todos los autores); sólo figura al pie de cada exposición una sumaria reseña bibliográfica. Una excepción, por el carácter del tema histórico: "Cincuenta años de Filosofía", es el capítulo firmado por H. J. Paton, cuyo relato doctrinal autobiográfico es el mejor resumen de las etapas del pensamiento filosófico de la Gran Bretaña desde fines del pasado siglo.

La pretensión de absoluta objetividad ha llevado al colector Lewis a agrupar los trabajos, no por un orden lógico, sino rigurosamente por orden alfabético de los colaboradores. Las interferencias doctrinales, relaciones armónicas o inarmónicas, y juntamente la variedad de temas y su posible organización en un conjunto coherente, sólo las apreciará el lector después de recorrer todas sus páginas. Nada dará mejor idea de este despliegue de figuras

y temas que su simple enumeración (la división sistemática es nuestra): filosofía en general: L. J. Russell, H. H. Price, F. Waismann; criteriología y gnoseología: R. I. Aaron, A. J. Ayer, F. C. Copleston, W. H. Barnes, K. R. Popper, G. Ryle; lógica (matemática): W. Kneale; (fenomenológica): J. N. Findlay; metafísica: A. C. Ewing, S. Hampshire; libertad: C. A. Campbell, J. D. Mabbott; ética: D. M. Mackinnon; política: H. B. Acton; teología natural y filosofía de la Religión: H. A. Hodges, H. D. Lewis; historia de la Filosofía (inglesa contemporánea): H. J. Paton.

L. Martínez G.

Guy, Alain: *Les Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui.* I. *Epoques et auteurs.* II. *Textes choisis.* 2 vols. París, Privat, éditeur, 1956; 410 y 300 págs., 18,5 × 13,5 cm.

El autor se ha dado ya a conocer como especialista en filosofía hispánica desde su cátedra de la Facultad de Letras de Toulouse. Especialmente son valiosos sus trabajos, de data ya lejana (1943), en torno a la escuela de Salamanca y concretamente sobre el pensamiento de Fray Luis de León. Animado de un meritorio anhelo de comunicación espiritual entre las dos naciones, ofrece al público francés una extensa galería de filósofos españoles, en dosis de fácil asimilación, que abarca 51 figuras antiguas y recientes. Un volumen de exposición y otro de antología. El esquema es simple y uniforme: vida, obras filosóficas y doctrinas e influjo, en el primer volumen; cinco a diez páginas por autor. En el segundo, uno o dos trozos (cuatro en Ortega y Zubiri) escogidos de cada uno de los autores del primer volumen, precedido cada trozo de una breve introducción bibliográfica y doctrinal. Textos originales castellanos, o catalanes, o traducciones (al castellano o catalán) del original latino; tres a ocho páginas por autor. La selección de textos se ha hecho con un criterio abierto y enciclopédico, de forma que queden representadas todas las ramas de la Filosofía y se perciba un eco español a todas las facetas del pensamiento europeo.

De la estructura del libro se deduce su significado interno. No se buscará en él una propia historia de la filosofía española, ni siquiera un resumen; son escuetamente 51 figuras cortadas por el mismo patrón, demasiado rígido por su uniformidad, agrupadas por etapas cronológicas. El hecho de que de todo el período antiguo y medieval sólo figuren dos nombres, Lull y Sabunde, y del siglo xx se registren 36 personajes, de ellos sólo media docena con significación social antes de 1940, hace que el "hoy" prevalezca desmesuradamente sobre el "ayer", y que los límites de la historia se interfieran con los del periodismo. El autor ha conseguido de hecho, y éste es su mayor mérito, un elenco muy amplio, no completo, de los españoles que en España y fuera de España se preocupan hoy por la filosofía. La simpatía con que está hecho este recuento y la vital información bibliográfica que ofrece a todos, hace particularmente estimable el noble intento del profesor francés.

L. Martínez G.

González Alvarez, Angel: *Manual de Historia de la Filosofía*. 2 vols. Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1957; 466 y 436 págs., 19,5 × 13,5 cm.

El autor se ha fijado un itinerario histórico-sistemático, que esté tan lejos "de un dogmatismo absoluto y rígido, sin visión para los problemas, cuanto de una absoluta e irresponsable problematicidad, ciega para las soluciones" (prólogo). Esta vía media acertada es la tónica de esta obra, que, presentada como Manual, llena y rebasa las exigencias de este género literario. Un Manual pide información cumplida, material digerido y presentación didáctica. Todo esto lo da el autor de un modo ejemplar. Pero sobre ello, y sin caer en el escollo ensayista, ofrece enfoques personales muy comprensivos, que dan unidad de visión e iluminan el desarrollo genético de los sistemas. Las citas científicas son escasas en el texto; las secciones bibliográficas, en cambio, son muy selectas y actuales. Se mantiene bien el equilibrio entre la síntesis guiadora y la información analítica, entre lo biográfico y lo doctrinal. Un criterio moderado en la valoración histórica y sistemática de los hombres y escuelas hace especialmente atrayente y constructiva esta historia, con clara profesión de fe en la verdad, con objetividad para narrar fielmente los aciertos y los fracasos, y con simpatía para todos los hombres afanados por la búsqueda de la verdad.

En la distribución externa de apartados históricos y recensión de corrientes se sigue sensiblemente los cuadros clásicos, con algunos toques originales. La filosofía antigua se divide en filosofía helénica, helenístico-romana y patrística. La última etapa de la filosofía helenístico-romana se cobija bajo el signo común de metafísica religiosa, y tiene como apartados la filosofía judaico-alejandrina, la pitagórico-platónica y el neoplatonismo. De la filosofía patrística se nos da el más amplio y mejor trazado conjunto que recordamos en manuales de este género. El período medieval se inicia en el siglo v con las figuras de transición, a partir de Claudiano Mamerto y Boecio. La escolástica medieval está tratada con competencia y sobriedad. El capítulo del Renacimiento se desdobla en Renacimiento europeo y Renacimiento español; pudiera parecer excesiva la discriminación. El capítulo de Descartes, acaso el más delicadamente perfilado de todo el período moderno, con desarrollos y análisis nuevos; igualmente valioso el capítulo de la Ilustración, sobre todo la francesa. La filosofía contemporánea se data desde la reacción de fines del XIX contra el positivismo; se siguen en su partición los cuadros sistemáticos de Bochenski, filosofía de la materia (empirismo), de la idea, de la vida, de la esencia y de la existencia. Acaso va aquí más de prisa la exposición, y la abundancia de datos ahoga un poco la síntesis.

Hemos reseñado el libro, notando los más visibles méritos de su contenido. Puestos a señalar reparos, diríamos que el tono profesoral, con la implicación dialogal del alumno, que indudablemente vivifica el relato, da a veces la sensación de demasiado tajante y seguro en las afirmaciones y apreciaciones históricas. Algunos puntos podrían matizarse: nivelación excesiva de Parménides y Heráclito en la común concepción de la Filosofía como "ocupación teórica con el ente" (t. I, 49); el viaje de Platón a Egipto (t. I, 82) es más que cuestionable; las 13 cartas platónicas no se consideran hoy auténticas en su

mayoría (t. I, 84), sino sólo seguras la 7 y la 8, y probables las 2, 3, 6 y 13 (cfr. Fraile); Boecio no tradujo, lo más seguro, los Analíticos ni los Tópicos (t. I, 262); después de los estudios de M. Alonso y M. Cruz Hernández, no podrá ya asegurarse que Avicena, como tampoco Alfarabi, tienen la distinción real de esencia y existencia (t. I, 323); Ibn Saddig, judío, está en el capítulo de los árabes españoles (t. I, 328); Lull perteneció sólo a la "Tercera" Orden de San Francisco (t. I, 425); el materialismo de Hobbes (t. II, 121) es más metódico o precisivo que exclusivo; más exacto sería decir "naturalismo", i. e. reducción de todo el propio objeto de la filosofía al esquema corpóreo; demasiado rotunda quizá la afirmación: "empirismo y racionalismo... tienen un origen común en la especulación nominalista de Occam" (t. II, 171); un poco nos extraña ver citados en el grupo del tomismo "estricto" nombres como J. Zaragüeta y M. Grabmann (t. II, 369).

Expresamos, al cerrar el libro, nuestra impresión definitiva favorable, y lo saludamos como adecuado instrumento didáctico, sólidamente informativo y equilibradamente orientador.

L. MARTÍNEZ G.

WAELHENS, A. DE: *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*. París, Presses Universitaires de France, 1953; VIII + 168 págs., 19,5 × 14 cm.

"La fenomenología señala el tránsito de una noción estática de la verdad a una concepción que vincula estrechamente la verdad a la ontología, es decir, al Ser, al hombre y al encuentro del hombre y del ente en el Ser" (p. 154). Hacia esta conclusión avanza el autor a través de ponderados análisis de los textos capitales de Husserl y de Heidegger en torno a la verdad: las *Meditaciones Cartesianas* y *Erfahrung und Urteil* del primero, y *Vom Wesen der Wahrheit, Kant und das Problem der Metaphysik, Platons Lehre von der Wahrheit* y varios trozos del *Holzwege* del segundo.

Husserl sustituye la noción cartesiana de adecuación de la idea (clara) con el ser por la de intencionalidad y presencia, autodación originaria del objeto; lo real está en el horizonte de toda conciencia, no como presunción sino como apodicticidad, pues la conciencia no tiene sentido sin él. Pero la presencia no es idéntica a lo presentado, lo rebasa en un horizonte de realidad o un mundo presupuesto en un orden prerreflesivo, para el que no hay explicación posible y al que no responde un saber, sino una fe "exércita" e ineluctable en la existencia de lo real.

Heidegger señala el paso de una teoría de la verdad a la "ontología" de esta verdad (p. 63). Verdad es abertura a los seres, en cuanto seres, no meramente en cuanto tales objetos particulares; verdad es libertad, ejercitada sólo por el hombre al tematizar la condición de ser de las cosas, sin verse ineluctablemente aprisionado pragmáticamente por ellas como el animal; la libertad humana "consiste en dejar al ente ser lo que es, sin deformarle, sin violentarle o acapararle" (p. 95); pero esto no "sub specie aeternitatis", en universalidad abstracta, ni en totalidad, sino esencial y necesariamente en concreto y en inadecuación, con referencia al Ser que siempre desborda toda

aprehensión de ente y que suma así una necesaria no-verdad a toda verdad humana; en tanto es ésta verdad en cuanto es no-absoluta. De ahí el progreso y avance indefinido. El concepto hegeliano del espíritu identificado con el Ser y la Verdad, es sustituído por el del hombre lanzado en el Ser, luz, y luz circundada por la noche. Entre el racionalismo y el empirismo el hombre es concebido como una marcha hacia la conquista del ser jamás acabada, "porque la dimensión de ser que nos es otorgada es encuentro y ser con lo real, es historicidad" (p. 166). Un capítulo especial sobre el valor revelador de verdad del arte humano, del lenguaje y de la poesía.

L. MARTÍNEZ G.

ZARAGÜETA, JUAN: *Vocabulario filosófico*. Madrid, Espasa-Calpe, 1955; 574 págs., 12,5 × 14,5 cm.

En escritos anteriores consagró ya el autor profundos y minuciosos análisis al tema de la filosofía del lenguaje y al tema de la filosofía y la vida. Consecuencia y fruto maduro de este doble interés analítico es el presente volumen, que no es, en la intención de su autor, propiamente un Diccionario de Filosofía, ni de conceptos, ni de filósofos, ni de problemas, sino justamente lo que dice su título: un vocabulario filosófico. El autor tiene conciencia de las múltiples trabas que crea a la tarea filosófica la imprecisión de los vocablos de uso corriente, de los que fundamentalmente ha de servirse el filósofo, y que tantas veces pagan tributo a la sinonimia y a la polisemia, arrastrando una multitud de pseudodistinciones o confusiones de conceptos vinculadas a meras distinciones verbales o a los varios significados contraídos en un mismo vocablo. Ya Aristóteles intuyó la necesidad de un vocabulario de precisión que cortara las evasiones lógicas de los sofistas, y de ahí arrancó su empresa histórica del "Organon". Esta clarificación de términos es de máximo interés para la elaboración de ideas "claras y distintas", sin las cuales el pensamiento filosófico nace radicalmente viciado y se ve sometido a discusiones interminables y controversias infructuosas, en las que brilla la mutua incomprensión. A este trabajo esclarecedor se aplica el presente vocabulario y, ciertamente, el autor puede sentirse satisfecho de haber logrado su intento. Una vez más acredita sus eximias dotes de claridad y descripción semánticas. El repertorio estrictamente filosófico queda ampliamente rebasado con la inclusión de términos afines de carácter científico, técnico, artístico, psicológico, sociológico, jurídico-político, económico, pedagógico y lingüístico, de modo que adquiere el libro el carácter de un vocabulario de "cultura general". El estilo es conciso, la presentación diáfana, tipográficamente irreprochable.

L. MARTÍNEZ G.

SPIER, J. M.: *Christianity and Existentialism*. Translated by DAVID HUGH FREEMAN. The Presbyteriam and Reformed Publishing Company. Philadelphia, 140 págs., 23,5 × 15,5 cm.

Como el mismo título lo indica, se trata de una comparación entre el existencialismo y el cristianismo. Precede a la exposición del autor una introduc-

ción del traductor, en la que se nos da una idea de la escuela filosófica a la que pertenece Spier. Su fundador es Hermann Dooyeweerd. Su lema consiste en que la verdadera filosofía no puede ser autónoma, sino que la elección de un sistema filosófico hay que buscarla en los presupuestos pre-teoréticos o religiosos de una fe, más que en los de una intuición.

En el transcurso de su obra Spier reconoce tres corrientes en el existencialismo: la que trata de hacer una síntesis con el cristianismo, los ateos o nihilistas y los intermedios. Como precursores del existencialismo señala a los Estoicos, a Plotino, al Humanismo moderno con su ideal de una libertad humana y autónoma, y a Hegel como provocador de una reacción antiidealista.

Como padres del existencialismo estudia las personalidades de Kierkegaard y Nietzsche. Como causas no filosóficas del existencialismo indica los cataclismos de las últimas guerras, la falta de religión, la decepción de la ciencia y de la razón y la creencia en la personalidad del hombre.

Pasa después a la exposición de los existencialistas propiamente dichos. Jaspers ocupa un término medio entre el ateísmo nihilista y el cristianismo. Heidegger aún no ha llegado a una ontología, sino que se debate en el estadio previo del análisis existencial del "Dasein". Al discurrir entre los dos polos del pragmatismo y del nihilismo incurre en este último sin asomo ninguno de esperanza.

A continuación analiza el existencialismo francés, que lo hace depender principalmente de Kierkegaard, Husserl y sobre todo de Maine de Biran. Este influye principalmente en Le Senne, llevándole a abandonar el idealismo de Hamelin. G. Marcel es un irracionalista y subjetivista. Su existencialismo es más típicamente francés que el de Sartre. Y más francés aún que el de estos dos es el de Lavelle, que al tener que escoger, como todos los existencialistas, entre el ateísmo y el panteísmo, incurre en este último. Sartre, aunque rechaza el cristianismo, está influenciado por él. Pertenece a la corriente del existencialismo ateo, nihilista y materialista.

Especial simpatía le merece la figura del existencialista holandés Arnoldo Ewout Loen, por ver en él la síntesis más lograda entre cristianismo y existencialismo. Su principal mérito, según Spier, consiste en haber aceptado como punto de partida, no la razón, sino la religión. Su sistema es un existencialismo teísta, o mejor una filosofía pseudo-antiinmanentista y pseudo-antihumanista.

Dedica una segunda parte a la crítica del existencialismo a la luz del cristianismo. Sienta como base de su crítica que en todo sistema filosófico hay que partir de principios religiosos. La causa principal, según Spier, de la reducción en el existencialismo de ciertos sectores de la filosofía proviene de la negación de la Biblia. Como características propias del existencialismo señala, entre otras, el individualismo, el irracionalismo, el subjetivismo antromorfista y la libertad creadora y autónoma de la propia personalidad. La consecuencia de la comparación entre el existencialismo y el cristianismo es que el único camino abierto al cristiano es rechazar radical y totalmente al existencialismo, no porque no tenga algunos momentos de verdad, sino porque es una secularización peligrosa de los conceptos cristianos de creación y de libertad. Al rechazar la Palabra de Dios y sustituirla por la sabiduría humana se incapacita para ver la luz que dé sentido a la vida. Y cierra su libro con esta

frase, encarnación de toda su mentalidad: "La filosofía necesita un compromiso religioso pre-teorético".

Lo más valioso de esta obra es la expresión objetiva y sintética de los autores existencialistas. Tal vez la exposición de Heidegger no tenga demasiado en cuenta las últimas publicaciones, en las que se atiende algo más al establecimiento de una ontología. Y si la filosofía de Heidegger es verdad que no parece dar cabida a Dios, pero se ha permitido algunas manifestaciones que admitirían a Dios por un camino extrafilosófico. No vemos cómo se pueda refutar esta postura, desde el campo de quien admite prejuicios preteoréticos religiosos no basados en la filosofía. No todos estarían de acuerdo en la admisión de estos principios prerracionales. Como un resumen claro y vulgarizador del existencialismo puede servir este libro de introducción muy útil para los que quieran ponerse en contacto con esta dirección filosófcia tan en boga en los últimos años.

J. G.

VANHOUTTE, M.: *La notion de liberté dans le "Gorgias" de Platon*. Editions de l'Université, Leopoldville, 1957; 43 págs., 17 × 24 cm.

Bello regalo tropical, expresivo índice de cultura occidental en Africa, el profesor de la Universidad "Lovanium" de Leopoldville nos brinda en el presente folleto un interesante estudio del *Gorgias*, al que el autor glosa inteligentemente en ocho capítulos, con miras a hacer surgir en él la noción de la libertad socrática. Los diálogos de Platón se prestan al diálogo, y el profesor Vanhoutte, al modo de Platón, dejará a los helenistas con ganas de él: yo haré un breve monólogo, como Sócrates a la mitad del *Gorgias*. No entiendo que "el *Gorgias* sea un enigma para nuestros contemporáneos" (p. 3). Que eso se diga, por ejemplo, del *Protágoras*, pase; pero yo no concibo que quien haya leído sinceramente a Platón dude del "finis operis" del *Gorgias* (von Christ, en el *Handbuch d. k. A.*[5], p. 636, escribe: "Ningún otro diálogo es más apto para instruir a la juventud sobre los fundamentales problemas de la vida"), ni, al menos, del principal "finis operantis", que es una apología de Sócrates frente a los sofistas o sus epígonos. El enfoque del *Gorgias* desde el punto de vista de la libertad, es muy sugeridor y, como hemos insinuado, el estudio del profesor Vanhoutte hace pensar a los especialistas, particularmente su conclusión (p. 42): "Así, pues, el *Gorgias* nos enseña que la libertad no encuentra su origen sino en el terreno de la creencia y de la fe, cuando un recurso directo a la razón es momentáneamente excluído". Yo aquí, en efecto, me quedo pensativo y... perplejo. El autor resalta—acertadamente (p. 41, n. 1)—el intelectismo de Sócrates; pero luego parece desentenderse de él. Desearíamos que el autor concretara los diversos conceptos de libertad—psicológica, moral...—y sobre esa base construyera. No nos convence el procedimiento de fijarse en frases o formas literarias del diálogo para basar ahí un estudio sobre la libertad en Sócrates, que se sentía impulsado por el imperativo de imponer las cadenas de la (que él suponía) verdad, después de romper las del error, ya que para Sócrates—¡fatal paradoja en el gran moralista!—el hombre no tiene libertad *psicológica:* "Nadie es injusto queriéndolo; sin querer cometen injusticia cuantos la cometen" (*Gorg.* 509 e). Repe-

timos que el autor nos hace pensar: mérito congénere al del Sócrates platónico.

D. MAYOR.

PLATÓ: *Diàlegs, V.°, Menó. Alcibíades. Text i traducció de Jaume Olives, Doctor en Lletres, Professor a l'Institut Balmes de Barcelona.* Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1956; 156 págs., 14 × 22 cm.

La Colección "Bernat Metge" ha publicado este nuevo volumen de importante contenido filosófico. Oí en cierta ocasión una observación algo crítica de quien se quejaba de que en las obras de esta "Fundación" no apareciese lo más especulativo de los filósofos griegos. En estos dos diálogos que nos ofrece ahora la "Fundación" hay abundante contenido doctrinal: la teoría de la reminiscencia, alma de la epistemología platónica; la identificación de lo bello y lo hermoso; la identificación de la persona con el alma. No pocos pasajes de estos dos diálogos forman parte del ideario platónico y es un acierto su publicación.

El traductor, Dr. J. Olives, ha realizado su trabajo con su maestría acostumbrada. Me agrada, por ejemplo, que traduzca por "forma" el "eidos" platónico, en el Menón. La introducción, muy bien documentada y trabajada, quizá queda en el Menón algo oscura. Especialmente no acierto a ver que pueda criticarse con gran probabilidad la interpretación aristotélica de los universales platónicos como ideas separadas; como tampoco que por la teoría platónica de la reminiscencia, que le lleva desde la "dóxa" a la "epistéme", pueda hablarse de un cierto "a priori", si no es puramente material (p. 18).

Nos alegramos de que "Fundació Bernat Metge" haya enriquecido su colección con este hermoso volumen, y la felicitamos por el acierto de su distinguido colaborador el Dr. Olives.

J. ROIG GIRONELLA.

ALCORTA, J. I.: *El existencialismo en su aspecto ético.* Barcelona, Bosch, Casa Editorial, Urgel, 51 bis, 1955; 248 págs., 15 × 23 cm.

El distinguido catedrático de Etica en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona ha publicado esta obra, que, con ocasión del revuelo promovido por la llamada "moral de circunstancias", ha adquirido nuevo valor.

Después de una noción preliminar sobre el existencialismo, va estudiando los principales rasgos con que aparece el existencialismo en su aspecto ético: "La dialéctica paradojal y lo ético", "Fidelidad a sí mismo", "Existencia, libertad y opción", "Atmósfera ético-religiosa del existencialismo", "El existencialismo, filosofía del pecado original", "Libertad y negatividad", "Polaridad cualitativa de la existencia", "El esteticismo y el existencialismo", "Moral de la situación", "Sentimientos morales", "El sentido de la existencia y la moral", "Etica kierkegaardiana y ética heideggeriana", "Etica paradojal", "Etica de la subjetividad", "Moral existencialista y esencialista", que estudia especialmente a Lavelle y Le Senne, "La ética de la ambigüedad", que se dedica a Simone de Beauvoir y Sartre.

El capítulo de "Observaciones críticas" con que termina la obra me parece algo desleído y breve, aunque es verdad que a través de toda la exposición ya se desprende por sí misma, ante el lector formado, una conclusión. Esta exposición, por otra parte, no tiene el aspecto de tratado sistemático, sino que es más bien a modo de variaciones sobre el tema ético-existencial, de suerte que el autor, muy bien documentado sobre los existencialistas, va comentando sus puntos de vista. Este procedimiento tiene la ventaja de que da más soltura al estilo y más atractivo a la lectura de la obra; pero quedan las ideas en su conjunto algo confusas. Es, no obstante, una obra que puede ser de utilidad para los estudiosos de estas materias, y en la cual el erudito Catedrático de Barcelona ha manifestado una vez más su valer.

J. Roig Gironella.

Arcidiacono, Giuseppe e Salvatore: *Visione Unitaria dell'Universo. Alla luce delle teorie di Liugi Fantappié.* "Luce nella Professione", Collana di sussidi per l'exercizio della professione di insegnante diretta dal Prof. Gesualdo Nosengo, n.° 21. Roma, Unione Cattolica Italiana Insegnandi Medi, Via della Conciliazione, 4, 1958; 72 págs., 14 × 20 cm.

Es breve esta disertación, escrita para fines de grado académico en los estudios, pero es densa de contenido. "La estructura lógica del Universo", "Il finalismo desde las ciencias exactas", "El nuevo método experimental", "Nuevos desarrollos y aplicaciones de la teoría unitaria", "El problema termodinámico", "La unidad del mundo físico y biológico", "La teoría de los modelos de universo", "La relatividad final de Fantappié", tales son los títulos de los capítulos de la obrita, en que se expone la doctrina del profesor Fantappié, bien conocido, más en el terreno de las ciencias que en el de la Filosofía, en que sus concepciones sólo intervenían de rechazo. Es, desde luego, oportuno que se haya emprendido este trabajo de resumen y presentación.

No es éste el lugar de discutir los puntos que nos parecen vulnerables en las concepciones de Fantappié; pero tampoco vamos a negar lo fecundas que son muchas de sus ideas, y el considerable esfuerzo para integrar física y biología en una ciencia superior, que no sea hostil al principio de finalidad. En este sentido la obrita que reseñamos es una aportación a la memoria del eminente profesor y matemático que ha desaparecido de entre nosotros hace poco tiempo, dejando tras sí una fecunda estela de posibilidades.

J. Roig Gironella.

REVISTAS

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA, CRITERIOLOGIA, FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS, METAFISICA, TEOLOGIA NATURAL

ROSEN, S. H.: *Wonder, Anxiety and Eros.* GiordiMet, 12 (1957) 645-656.

La filosofía comienza con la admiración. Pero ¿cuándo comienza la admiración y qué es lo que inicialmente motiva nuestra sorpresa? La respuesta a estas dos preguntas nos dará el constitutivo fundamental de lo verdaderamente filosófico. La filosofía no es una ciencia "estricta", que acredite la genuinidad de sus axiomas por sus resultados. La admiración filosófica no reviste los caracteres de universalidad propios de la matemática. La respuesta ha de venir dada como una consecuencia del escepticismo, que establecerá un puente entre la admiración y la ansiedad como formas del eros. Si sólo sentimos admiración por algunas cosas, esta admiración no puede darse sin percibir la diferencia entre saber y opinar, y esta diferencia no se puede percibir sin haber sentido antes la admiración. Luego la admiración no puede comenzar, sino que es un elemento de la naturaleza humana. La misma conclusión, agravada, se seguiría de la hipótesis de que sintiésemos admiración por todas las cosas. Luego admirarse es lo mismo que conocer y la duda total es una noción contradictoria. Empezar a pensar es lo mismo que el comienzo del pensamiento. El escepticismo, aun como sustitutivo de la frustación de la admiración, es inadmisible.

Por eso es también inadmisible la postura del existencialismo, que supone un estadio de ansiedad anterior a la admiración. Por el contrario, la ansiedad es una derivación o modificación del eros. La misma palabra filosofía reconoce la naturaleza fundamentalmente erótica del hombre. De esta manera la admiración o conocimiento es la punta de la flecha del eros. Pero al sentir en la autoconciencia la defección de nuestro deseo universal de conocerlo todo, surge la ansiedad al pretender buscar un comienzo y un fin al deseo absoluto. Esta ansiedad no va implicada en el conocimiento parcial de los misterios o del *mito*. El mito es esencial para la explicación del logos. Sólo cuando se rechaza el *mito*, surge la ansiedad.

S. Gómez Nogales.

MARKET, O.: *La historicidad del saber filosófico.* RevFil. 16 (1957), 345-381 y 503-545.

Los problemas surgen, desde el lado subjetivo, por la presencia implícita de todo un horizonte de perspectivas y supuestos. Mientras se es inconsciente de este trasfondo, no se puede plantear objetivamente y menos ir a buscar una solución. La primera parte del artículo del Sr. M. se esfuerza, consiguientemente, por mostrar la estructura desde la que se contempla la historicidad de la Filosofía (el hecho de tener historia y el derecho a tenerla). La aporética sobre la historicidad de la Filosofía surge de considerar a la Filosofía como un ente cultural. Lo cultural tiene sentido y validez en virtud de la presencia en ello de una legalidad básica, que en un principio no se ve cómo pueda plasmarse en una multiplicidad de formas y maneras de producirse. La legalidad para lo cultural-filosófico ha de provenir del mundo del logos-saber y de lo real. ¿Cómo es posible que sobre tales estructuras radique una producción que varía continuamente, arrogándose, con todo validez? El principio fundamental de una Historia de la Filosofía depende de aquí; y aun el sentido mismo de toda la Filosofía. Dos soluciones son radicalmente ineficaces, muestra la segunda parte del artículo: la univocista, para la que la historicidad no es Filosofía, ya que no cabe ni es posible para cada problema más que una verdad invariable, y si hay variación no hay verdad y la equivocista, para quien la Filosofía es histórica, porque la verdad es enteramente relativa. Pero se da ya de antiguo otro tipo de solución, o vía hacia la so-

lución, que concibe el que en algunos casos la verdad se escalone y gradúe de tal modo que presente fases diversas pero reductibles para quien comprende su sentido último. Para mejor fundamentar esta solución es necesario marcar la distinción entre saber y verdad. Lo histórico es el saber, no la verdad. El lugar propio de la verdad no es el juicio, sino sus estructuras posibilitantes. El saber es equilibrio entre forma y contenido, y consiste en una explicitación mediante la cual unas formalizaciones permiten otras, o sea, alcanzan niveles más explícitos y profundos. Así, su estructura íntima es histórica; pero esto, lejos de significar carencia de verdad, muestra que está en camino de ella. La historicidad del saber sólo es comprensible en la verdad, supone una legalidad básica absoluta. Por eso la tarea de la Historia de la Filosofía es, tras descartar los errores, hallar la verdad de cada formulación o sistema, encontrando cuál es el supuesto en que se apoya, y preparando la integración en un sistema global.

J. Gómez Caffarena.

VAN RIET, G.: *Histoire de la philosophie et vérité*. RevPhilLo, 55 (1957) 429-442.

Ante este dilema: "o historia de la filosofía, o verdad"; en otros términos: "o se da la verdad una e inmutable y la filosofía, que es verdad, no tiene historia, o se da la historia de la filosofía y no existe la verdad una e inmutable", se han tomado de hecho dos posiciones: la 1.ª, representada por S. Tomás y el tomismo, para quienes la tarea del filósofo es hacer la filosofía, que es la verdad; la historia de la filosofía no tiene parte esencial en esta empresa y más bien queda desatendida. En esta misma posición, aunque en un plano subjetivista se hallan también las llamadas "filosofías de la historia" en el s. XIX. La historia, según ellas, es filosofía, y la filosofía es historia; no hay sino una filosofía histórica que lentamente se forma, y una vez alcanzada no hay ya nada que hacer; el porvenir está cerrado a la filosofía. En la 2.ª posición, por el contrario, se admite la existencia, variedad, unidad de las filosofías, y se indica el gran interés de la historia de la filosofía para todo filósofo; pero se niega el secular concepto de la verdad inmutable, o se instituye uno nuevo, ya que se convierte la verdad en un problema que se irá resolviendo sin acabar nunca de resolverse. El dilema propuesto en esta forma es insoluble; pero no requiere solución, pues no es sino el falso planteo de un pequeño problema epistemológico que puede enunciarse así: ¿un acto cualquiera de conocimiento puede alcanzar la verdad, o sea, una verdad inmutable? Su solución afirmativa se funda en la conocida distinción entre el acto con que se conoce y su contenido, o sea entre el ejercicio del conocimiento y la pretensión de validez universal, y nos da los elementos para concluir que la filosofía es a la vez historia por su ejercicio, e intemporal por la intención cognoscitiva de su contenido. Es actividad ejercida y pretensión de validez universal. La filosofía, por tanto, tiene una historia, aunque no la verdad. Se da una historia de la filosofía y hay una verdad inmutable; ambas son dos aspectos complementarios e irreductibles de una actividad compleja, y no hay oposición entre ellas.

A. Fabrat.

BATTAGLIA, F.: *Dove va oggi la filosofia?* Humanitas 3 (1956) 212-216.

Como todo aquello que pertenece al espíritu, la Filosofía ni se materializa ni puede convertirse en instrumento. La Filosofía, en tanto que lo es de la conciencia o del espíritu es una actividad que substancia nuestra más verdadera substancia de seres conscientes y espirituales. El problema cognoscitivo implica el problema ontológico y el metafísico.

La Filosofía como conocimiento del mundo se ha lanzado a reivindicar una constitución formal del espíritu, y debe asumir un papel creacionista. No es fácil señalar cuál sea el límite.

Entre la negación de la Filosofía y una Filosofía de la soledad vacía, nos declaramos partidarios de una Filosofía construída en un mundo abierto a los valores y a Dios. Entre un vacío y una negación, preferimos un lleno: el del mundo, de los valores y de Dios.

R. Vidal Folch.

CAPONE BRAGA, G.: *Della Dialettica. GiordiMet.* 11,1 (1956) 58-85.

Los principios de la lógica aristotélica han quedado a salvo a través de las tempestades suscitadas por la dialéctica Hegeliana. Esta se ha ido concretando cada vez más, sobre todo bajo el influjo de Kierkegaard, con una desvalorización del vacío juego dialéctico de las ideas. Se ha impuesto la necesidad de reconocer—como lo habían hecho ya Platón y Aristóteles—que es imposible explicar la existencia con lo ideal o con la abstracción de los conceptos. La realidad en cuanto que es algo experimentable o en cuanto que ocupa un punto en el espacio y en el tiempo o tan sólo en el tiempo, no puede reducirse al concepto ideal de las esencias. Por esto se va imponiendo cada vez más el realismo gnoseológico hasta el punto de convertirse en un realismo radical en la corriente filosófica, más extendida hoy día: la del existencialismo, sobre todo en la teoría de la verdad de Heidegger. La dialéctica, para que no sea una cosa absurda e ininteligible, debe tener su fundamento en un principio transcendente que armonice los contrarios, no en una identidad con el absoluto, sino en un despliegue etiológico óntico-intelectual tal como lo concibieron Rosmini y Gioberti. El inmanentismo y el panteísmo son, por tanto, insostenibles.

S. Gómez Nogales.

TULLOCH, D. M.: *The Logic of Positive Terms and the Transcendental Notion of Being.* Mind LXVI 263 (1957) 351-362.

Los escritores tomistas han insistido mucho sobre cómo hay que interpretar la afirmación de Santo Tomás de que lo que primero concibe el intelecto es lo que mejor comprende *(De Veritate)* y que la comprensión del ser está incluída en todo cuanto el hombre es capaz de aprehender *(Summa Thologica)*. En este artículo nos proponemos plantear la cuestión de si no sería más provechoso probar la tesis que nos ocupa tomando la cuestión en particular sobre la que hay discusión fuera del círculo tomista y ver si lo que los tomistas dicen del ser corresponde a esta discusión. Para ello hay que analizar tres puntos fundamentales: el problema de la incompatibilidad lógica, el de la compatibilidad lógica y el concepto de ser. Sugerimos la posibilidad de ver un objeto desde distintos órdenes de presuposición, la posibilidad de reconocer el objeto como un miembro de un orden absoluto e incondicional al que pertenece en su concreta existencia, y la posibilidad de ver las identidades que se implican en la predicación.

R. Vidal Folch.

GEORGE, F. H.: *Epistemology and the Problem of Perception.* Mind, vol. LXVI, número 264, octubre 1957, 491-506.

En muchos tratados de Teoría del Conocimiento, se señala el problema de que el enfoque de los filósofos difiera del de los psicólogos, y aún del de los científicos en general, en lo que se refiere a la *percepción*. ¿Se trata de una simple división de trabajo? Nuestro punto de partida está en la distinción aceptada entre la teoría lógica y la teoría causal de la percepción. He ahí un problema que podemos llamar teoría filosófica de la percepción. Cuando menos, existe una aceptación general de la realidad de un *mundo exterior* y de unos *objetos físicos*. ¿Cuáles son las bases de esta aceptación? Distintas, y aun opuestas, a este respecto, son las posturas de Price, Broad, Lean, Quine, Pap, Moore Max Black, John W. Yolton, Ayer, y otros muchos. Nosotros quisiéramos hacer resaltar la confusión involucrada en algunas mal llamadas teorías lógicas de la percepción. Existen muchísimas y fundadas razones para afirmar que existen interpretaciones inadecuadas del problema de la percepción. Existen problemas de lenguaje y problemas de experiencia, y nuestra tarea está en investigar unos y otros a la par.

R. Vidal Folch.

BARONE, F.: *I problemi e il problema della logica trascendentale kantiana.* Filosofía I (1957) 19-68.

Empieza con una visión histórica de la lógica formal y de la lógica trascendental en el idealismo, con un análisis de la ortodoxia kantiana, estudiando a continuación la lógica formal y la dialéctica. Pero encuentra que la solución idealista ofrece una dificultad: la doctrina kantiana presenta una "tensión".En Kant, hay una ligazón entre lo formal y lo trascendental. La exégis posidealista del nexo entre lógica formal y lógica trascendental muestra una antinomía entre la concepción lógica del criticismo. El texto kantiano carece de univocidad. Viene a continuación una reseña de la interpretación dada al problema por el neocriticismo y de la doctrina lógica de la escuela de Marburgo. La interpretación neocrítica tiene unos límites. Con las tentativas de revaloración de la lógica formal kantiana, surge la "fundación" de la lógica formal. Pero la exégesis de la lógica kantiana es unilateral. En la dirección trascendental se presupone una lógica "natural". Expone seguidamente, y a fondo, el problema de la lógica trascendental. Distingue entre deducción metafísica y deducción trascendental; unidad cualitativa y unidad cuantitativa.

R. Vidal Folch.

PERELMAN, CH.: *Evidence et Preuve.* Dialectica 11 (1957) 21-35.

Expuestas las tesis de la teoría clásica de la evidencia y las consecuencias filosóficas de las mismas, se impugnan dos presupuestos cuyo carácter indiscutible en apariencia obligaría a fundar toda prueba en una intuición a cuantos quisiesen rehuir el escepticismo, a saber: que una conclusión no sobrepasa en certeza a la más débil de sus premisas, y que todo conocimiento cierto debe, en último resultado, estar respaldado por la evidencia. Puede elaborarse una teoría que rechace la concepción clásica de la evidencia gracias a los elementos que proporciona el análisis de la argumentación, cuyo estudio, contra lo acaecido con la demostración, ha sido descuidado desde hace varios siglos. Para entender mejor el significado de lo anterior conviene tener presente que el Autor del artículo dirige su censura principalmente a la filosofía cartesiana; para El no hay ninguna evidencia absoluta, ni criterio absoluto de verdad, si bien ésto y la revisibilidad de todo conocimiento no implica el escepticismo.

A. Fabrat.

ROTHSTEIN, J.: *A Physicist's Thoughts on the Formal Structure and Psychological Motivation of Theory and Observation.* RevIntPhil 11 (1957) 211-226.

Teoría y observación tienen una naturaleza de carácter informativo y de ahí profunda semejanza, aunque no sin diferencias. Puede decirse que los resultados de las mediciones son informes atómicos acerca del mundo, y que la teoría trabaja sobre relaciones entre diversas clases de esos informes, y así viene a ser una especie de metalenguaje para el que la observación suministra el lenguaje de las cosas. La observación tiende a ser informativa, la tendencia de la teoría se encamina más bien a organizar. La teoría permite elegir o predecir en un conjunto de resultados experimentales posibles, el experimento permite elegir o decidir en un conjunto de teorías opuestas. El progreso en la técnica de la medida permite el afinamiento de las mediciones, facilita, pues, un conjunto más vasto de posibles resultados; el progreso en las teorías permite la generalización y simplificación, proporciona con ello un número más reducido de posibilidades. En cuanto a la decisión en favor de una teoría entre varias rivales, se ha de observar que las motivaciones y preferencias por lo común no son sólo algo subjetivo sino que a menudo están influenciadas por factores subconscientes. El lado subjetivo es indudablemente de importancia para los descubrimientos. Los factores subjetivos pueden retardar el progreso científico, al prolongar el predominio de conceptos pasados de moda o al prevenir contra la adopción de otros mejores. Las preferencias originan una supervalorización de ciertos criterios para tomar las decisiones. Los científicos son seres humanos y, como los demás seres

humanos, con frecuencia no caen en la cuenta de los fondos de donde brotan importantes motivaciones de su modo de proceder, en relación con su propio campo de actividades; el examen de sus presupuestos en el trabajo, a veces inconscientes en absoluto, puede contribuir al progreso, si les lleva a emanciparse de la adhesión injustificada a alguno de ellos. La relatividad y la mecánica cuántica vienen a la mente como ejemplos en los que esto ocurrió de hecho. La relatividad del movimiento y de la simultaneidad, y las limitaciones que el principio de incertidumbre señala a la precisión de las medidas, son casos en los que, a juicio del articulista, una tendencia claramente subjetiva invadió lo que antes se tenía por absoluto y objetivo. Para decidir entre las teorías, la preocupación por la propia seguridad es una de las motivaciones humanas más poderosas, derivada, en último análisis, del llamado instinto de autopreservación. La curiosidad en general, sea en el niño, en el científico, en el explorador o en otro cualquiera, parece casi idéntica, y se pensaría que allá en el fondo tiene casi igual motivación. En este punto no hay diferencia esencial entre la teoría y el experimento. Las mediciones vienen a ser como una ampliación de los datos de los sentidos, por tanto medios de exploración, de adquirir informes, de resolver dudas. La motivación para el experimento es así básicamente la misma que para la teoría. Ciérrase el artículo con unas indicaciones sobre la psicología de los científicos y la ciencia de la psicología.

J. M. Riaza.

BARTOLOMEI, T. M.: *La filosofia delle matematiche in San Tommaso.* DivTh (P) 60 (1957) 73-91.

El profesor José Alvarez Laso ha publicado un estudio de gran importancia, no sólo considerado desde el punto de vista *crítico*, sino sobre todo desde el histórico *documental*. Ha sido escrito especialmente para alentar a los Neoescolásticos contemporáneos a seguir las pisadas del Doctor Común en el descubrir los fundamentos ontológicos de la *Filosofía de las Matemáticas* y las otras verdades *lógicas y psicológicas* que tocan a los problemas presentados en el estudio de las Matemáticas. En esta obra, desarrollada por vía analítica, en el sentido que se da actualmente a este término, se pretende preparar el terreno, removiendo los obstáculos y resolviendo las dificultades, a fin de que los Neoescolásticos construyan una *Filosofía de las Matemáticas*, de acuerdo con los principios asentados por la Escolástica (medieval) y teniendo en cuenta las ulteriores aportaciones y los verdaderos progresos realizados en esta rama del saber. Al sintetizar la historia escolástica de las Matemáticas, ha escogido entre todos a Santo Tomás: sea porque es el Príncipe de la Escolástica, porque reúne sistemáticamente en su doctrina toda la historia anterior, o porque más o menos experimentan su influjo todos los Escolásticos posteriores. Santo Tomás no compuso ni una teoría específica ni, mucho menos, una Filosofía de las Matemáticas; pero vió la necesidad de una Matemática, y la asignó un puesto de honor en la Filosofía. Dió todavía un paso más y llegó hasta a esbozar un esquema de filosofía de las Matemáticas. Si se lee la conferencia sobre el Infinito, tenida por Hilbert para honrar la memoria de Weierstrass, se encuentran en ella diversas afirmaciones que sustancialmente coinciden con las de Santo Tomás. Para Hilbert, como ya para Aristóteles y Tomás de Aquino, el infinito *real* (extramental, cósmico) es netamente distinto del infinito *ideal* de nuestra mente; el infinito no existe, ni realmente, ni como fundamento de nuestro acto intelectivo. Hilbert, por su parte, dirige severas críticas contra la teoría de Cantor y de sus discípulos y refuta el infinito actual que Cantor supone en su teoría. Las ciencias matemáticas suponen ser indivisible el punto; y en consecuencia la línea, que es divisible, no puede constar de puntos. Análogamente el cuerpo no resulta de un conjunto de superficies, por no tener éstas más dimensiones que la longitud y la anchura. Tal es la solución prudente que prevalece entre los matemáticos modernos. Si la *teoría de los conjuntos* de Cantor fuese verdadera, el continuo construído aritméticamente sería una realidad; mas las *antinomias* de esta teoría resultan verdaderas contradicciones. Renunciamos a extractar más de este denso artículo, pero creeríamos que no merece quedar en el olvido aquella frase sutil, de que "el *número infinito* es el símbolo del término inexistente de una operación imposible".

J. M. Riaza.

ROUGIER, L.: *L'Univers est-il rationnel?* Dialectica 9 (1955) 363-372.

La noción de "racionalidad del Universo" ha variado a lo largo del tiempo: el prolongado diálogo entre el espíritu y la materia ha terminado siempre con lo que Le Roy llamaba: "evolución de la evidencia y plasticidad de la razón". El fracaso de la explicación mecánica del Universo llevó a James Jeans a declarar que el mundo se asemejaba más "a un gran pensamiento que a una gran máquina", ya que no se le puede describir sino matemáticamente. La física moderna, en realidad, no contiene más matemáticas ni menos que la antigua, tan sólo tiene más universalidad. James Jeans confunde las matemáticas puras y las aplicadas. Eddington pretende deducir las leyes generales y las constantes físicas de la naturaleza de consideraciones epistemológicas *a priori*. Es una vuelta a Kant. Desgraciadamente los postulados de que parte como evidentes no parecieron así en el s. XVII y no han sido admitidos sino por la fuerza de la experiencia. Su teoría no prevee los "neutrones", ni los "mesones". Está condenada al fracaso. La posibilidad de encontrar un formalismo matemático aplicable a un terreno experimental, no presupone en modo alguno la racionalidad del Universo, dado que un hábil matemático es capaz de meter aun a un mundo "errante" en una vestidura matemática apropiada, según el pensamiento de B. Russell.

A. Fabrat.

ALLMAYER, VITO FAZIO: *Il problema cosmologico*. Giornale critico della filosofia italiana 36 (1957) 421-428.

Comienza este corto artículo negando al problema cosmológico todo interés contemporáneo, se detiene luego principalmente en criticar las antinomias kantianas, de las cuales dice que tesis y antítesis son igualmente demostrables como conceptos posibles, según la intención de nuestra actividad, y después de echar en cara a la metafísica y cosmología el haber querido concebir un mundo cuyo estudio compete exclusivamente a la ciencia experimental u operativa (con sus hipótesis pragmáticas, nunca definitivas), es decir, el "mundo del devenir" como un "mundo del ser", concluye como comenzó: "hoy el problema cosmológico no interesa al filósofo sino por lo que toca a su planteamiento en la mente del hombre de ciencia".

Eppur... no solo Aristóteles (a cuya paradógica actualidad de lo potencial en cuanto tal oportunamente alude el autor) sino la inmensa mayoría de los hombres de ciencia y aun de los simples animales racionales han creído y siguen creyendo, y tal vez analizando, lo que parece salta a la vista: es a saber, que una misma realidad puede ir transformándose hasta cierto punto sin dejar por eso de ser, absoluta y radicalmente, lo que era.

R. de Rafael.

POZZO, G. M.: *Intorno alla dottrina del Canone e alla Fisica di Epicuro*. GiordiMet, 11, 2 (1956) 248-254.

La Lógica de Epicuro o Canónica (criterio para distinguir lo verdadero de lo falso) es empirístico-sensista y está influenciada por Demócrito. El criterio de lo verdadero son las sensaciones y de una manera subordinada las prenociones (conceptos, πρόληψις) y los sentimientos (πάθη) De las cosas se desprenden las imágenes (εἴδωλα) materiales que de un modo rectilíneo van a parar a los sentidos. Estas imágenes corresponden a la realidad y el canon para reconocerlas es su claridad (ἐνάργεια). De las imágenes se originan las sensaciones, de éstas se derivan las representaciones fantásticas; de las sensaciones repetidas surgen los conceptos o prenociones, que no son más que recuerdos de las sensaciones pasadas o anticipaciones de las futuras. Los sentidos no se engañan jamás. El error proviene del entendimiento al interpretar o anticipar las sensaciones. Epicuro, según Zeller y Capone Braga, corrige el subjetivismo escéptico de Demócrito colocando las cualidades primarias de los cuerpos en los átomos y sus combinaciones y las secundarias sólo en las combinaciones. Las prenociones son materiales: son las palabras en que fijamos el recuerdo

de las sensaciones. El raciocinio es una concatenación de conceptos. El último canon de la verdad son los sentidos internos o sentimientos (placer o dolor) normas de conducta que pertenecen a la moral. No existen principios innatos de conocimiento. El fin de la vida es libranos del dolor y conquistar el placer. El mundo es eterno. Está constituido por los cuerpos y por el espacio vacío. Es infinito. Los cuerpos constan de átomos indivisibles inmudables, iguales cualitativamente y sólo cuantitativamente desiguales. Por fuerza de la gravedad caen de arriba abajo en el vacío. Algunos átomos se desvían de su verticalidad casualmente y al encontrarse con otros átomos forman los cuerpos. Los vivientes surgen según un principio de selección natural evolutiva. El alma es material, mortal; consta de partículas sutilísimas dotadas de cierta libertad de opción. El miedo a la muerte hay que desterrarlo, ya que con ella desaparecemos nosotros. Admite un politeismo antropomórfico. Niega la Providencia. Los dioses son inmortales. No hay que darles culto, sino sólo imitarlos.

S. Gómez Nogales.

KAULBACH, F.: *Zum Problem des Realraumes.* ZeitfphF 10 (1956) 395-410.

Kant precrítico sostuvo una interpretación del espacio no meramente relacionista sino plenamente realista y algo sustancialista. Su postura crítica posterior afectó únicamente al espacio relacionista, es decir, al espacio abstracto matemático, compuesto de puntos. Sus razones en pro de un espacio real, con una estructura *interior, única e individual,* siguen en pie y pueden ser reforzadas más aún, p. e. desde el punto de vista de la medida. Así, pues, hay un espacio real. El espacio concreto experimentado por el hombre realmente existente desborda en principio las convenciones constructivas de la matemática de las relaciones. Manifiesta una esencia que no puede ser nunca aprisionada en las meras relaciones de posición. Caracteres espaciales como p. e. la individualidad de las determinaciones internas, "arriba" y "abajo", la figura de los objetos espaciales, etc., dan testimonio de la realidad del espacio. La Crítica de la razón pura no rechaza de hecho este espacio real, porque a la verdad ella constituye más bien una teoría del espacio matemático y constructivo. Que el espacio real tenga un "ser-en-sí" significa que, en contraposición al espacio ideal, muestra una esencia no construida ni postulada conforme a determinados axiomas, sino tal que se contrapone a la intuición real como un factor de la realidad total. Por eso el espacio real contiene y desborda todas las construcciones espaciales posibles, que sean productos de una creación racional. El espacio real se nos da en la experiencia real intuitiva inmediata, o no se nos da de ninguna manera. Para evitar toda mala inteligencia conviene notar que este espacio real no es el de Newton, el cual en realidad resulta muy relativo y no es más que un puro receptáculo de las cosas. En cambio el espacio real aquí propuesto es siempre un espacio lleno de objetos concretos. Un espacio vacío sería una idealización matemática. Mientras un espacio-receptáculo, vacío, resulta apropiado para dejarse llenar con átomos, el espacio real en cambio es un orden de individualidades.

J. Echarri.

GUZZO, A.: *Une philosophie de la nature est-elle encore possible?* RevIntPhil 10 (1956) 131-143.

No es posible una filosofía de la naturaleza, porque no se da una naturaleza *en sí,* es decir, una naturaleza que tenga una significación y un contenido distinto del que se revela en sus relaciones con nosotros, sean experimentales, teóricas, emotivas y poéticas o técnicas. Por eso a la vieja filosofía de la naturaleza debe sustituir una filosofía de la observación empírica de los procesos, una filosofía de la experiencia científica de los fenómenos, una filosofía de la poesía de la naturaleza, una filosofía del uso que el hombre hace de la naturaleza en cuanto *homo faber.* "Naturaleza", por tanto, no significa otra cosa que ese entrelazamiento de relaciones múltiples, en el que nada es en sí y cada fenómeno se constituye y se determina en vista y en presencia y en respuesta a otros fenómenos, los cuales a su vez se constituyen y se de-

terminan en vista, en presencia y en respuesta a todo lo que actúa sobre ellos. Esto sin embargo no implica ningún subjetivismo, el cual supone arbitrariamente unas substancias ocultas cuyas presencias percibidas no serían más que puros fenómenos.

No existe ninguna justificación de esa mitología de las sustancias numéricas, porque la razón no exige la distinción del fenómeno de un noúmeno, situado al otro lado del fenómeno y necesario para sostenerlo y hacer posible que entre en relación con nosotros. No hay más noúmenos que la inteligibilidad del fenómeno, o mejor aún que esta presencia inteligible, la cual no es fenoménica, sino porque se determina como presencia a sujetos que a su vez están presentes a ella. Tampoco existen fenómenos aislados de la naturaleza, sino un orden y continuidad de los mismos que no es metaempírico, sino diaempírico, que tampoco es arbitrario sino impuesto de alguna manera al hombre y que constituye la ciencia de la naturaleza.

J. Echarri.

AYER, A. J.: *What is a Law of Nature?* RevIntPhil 10 (1956) 144-165.

Hay quienes quieren hacer de las leyes de la naturaleza verdades lógicamente necesarias. Esto no puede ser sino a costa de privarlas de todo contenido empírico y de toda aplicación. Es pues característico de una ley natural que la proposición, que la expresa, no sea lógicamente verdadera o analítica. Aun cuando sea libre determinar dentro de un sistema algunas proposiciones que sean analíticas, todavía es preciso que el sistema como un todo sea empírico. Aun los filósofos, que pretenden ver en las leyes naturales "principios de necesitación", no piensan que se trate de proposiciones analíticas sino únicamente de relaciones objetivamente necesarias con una necesidad que no debe ser identificada con la implicación lógica aunque algo se le parezca. Una vez superada la confusión entre relación lógica y relación factual es ya obvio sostener que una proposición expresa una ley de la naturaleza cuando ella afirma lo que sucede invariablemente. Por tanto, la necesidad de una ley física consiste pura y simplemente en el hecho de que no hay ninguna excepción a la misma. Dejemos a un lado, si esto se verifica sólo en la ley causal o también en la estadística. De momento nos interesa retener solamente que todo lo que se requiere para que haya leyes de la naturaleza es que existan *de hecho* constancias. Pero conviene distinguir entre generalización de ley natural (p. e. todos los planetas tienen trayectorias elípticas) y generalización factual (p. e. todos los planetas tienen nombres latinos). Además es preciso concluir que la necesidad de la ley natural implica su validez tanto para los casos meramente posibles como para los casos actuales y que la diferencia entre esos dos tipos de generalización se justifica también considerando la diversa manera como una y otra implican las condicionales subjuntivas. Se puede ir todavía más lejos en esta discriminación, y consiguientemente fijar mejor el concepto de ley natural, con un método indirecto, analizando la distinción sutil entre tratar una generalización como una afirmación legal y tratarla como una afirmación factual.

J. Echarri.

RUYER, R.: *La philosophie de la nature et le mythe.* RevIntPhil 10 (1956) 166-173.

Los mitos no son un lenguaje especial, del que sea preciso dar una traducción. Hay en el mito—en el mito en general, no en los contenidos de los mitos particulares—una verdad directa y auténtica, no una verdad de traducción o interpretación. Es más que difícil, es imposible, superar el mito por la razón. La emancipación del pensamiento racional frente al mito no puede ser absoluta y completa sin una especie de contradicción. Se puede pensar racional y científicamente sobre cuestiones particulares, pero no sobre la naturaleza o sobre el hombre en la naturaleza en general. El mito pone siempre en escena como algo vivo y que me concierne todo eso "otro". Quienes más han logrado purificarse del mito han sido los hebreos y los griegos. El pensamiento racionalista y científico moderno ha terminado la operación iniciada por los jonios y ha rechazado toda traza de mitología. ¿Pero puede hacerlo?

No. El racionalismo es un mito sin nombre propio, un mito que se ignora. En el mito hay necesariamente un núcleo de verdad en tanto en cuanto él engloba y desborda el orden del espacio y del tiempo. Las cosmogonías más modernas reencuentran por eso algo de los mitos de origen. El positivismo absoluto de las explicaciones espacio-temporales es un pensamiento mutilado y no una filosofía superior y depurada. La aplicación a las cosas conocidas representa, es cierto, casi todo el *contenido* de las mitologías, pero lo que todas ellas encierran propiamente de verdadero es precisamente la relación, imposible de expresar de otra manera, de lo conocido a lo desconocido y el sentimiento del misterio oculto en el corazón tanto del conocer como del ser. Somos conscientes sobre un fondo inconsciente, y racionales sobre un fondo irracional. El mito es verdadero en cuanto reconoce a su manera esa verdad. Lo racional no excluye lo religioso, ni lo mítico, porque todo lo real desborda a la razón. Lo racional no es más que una esquematización de lo real, un cierto orden de relaciones en el interior de lo real. Si es verdad que no podemos privarnos de la liberación de la mentira que nos brinda la verdadera ciencia, también hay que reconocer que la filosofía de la naturaleza, que engloba las ciencias de la naturaleza, no puede prescindir de enlazar lo conocido a lo Desconocido mediante el mito.

J. Echarri.

ISAYE, G.: *Métaphysique réflexive et philosophie de la nature.* RevIntPhil 10 (1956) 174-202.

La existencia y la posibilidad de la filosofía natural se justifican como metafísica reflexiva, y precisamente *ad hominem* contra los científicos. La interpretación metafísica del dato fenoménico es más difícil de lo que se había creído. No es legítima una interpretación inmediata o intuitiva, que recaiga sobre el mundo mineral o vegetal. El metafísico tiene otro procedimiento muy distinto. Procede por reflexión. El método reflexivo es legítimo. El científico mismo lo emplea. El metafísico lo emplea en todos sus puntos de partida. La experiencia inmediata así realizada puede ser eficazmente defendida contra un adversario hipercrítico, ya que éste por el mismo hecho de su objección concede lo que pretendía negar o poner en duda (retorsión). La interpretación filosófica del dato fenoménico deberá hacerse comenzando por el hombre para extenderle luego por analogía a los demás fenómenos sensibles. El metafísico descubre en sí mismo, p. e. cuando habla o escribe, una conexión entre lo que descubre la intuición reflexiva y lo que descubre la observación exterior o fenoménica. Partiendo de tales conexiones, la inducción suministrará los criterios sensibles de diversas determinaciones metafísicas. El primero de tales criterios—el lenguaje—permite discernir los otros hombres como seres capaces de afirmar y que pretenden tener razón. Procedimientos análogos permiten discernir la vida vegetal y animal. La investigación de la individualidad, de la sustancia, de la especie metafísica, se realiza por los mismos métodos aunque con dificultad creciente. El criterio fenoménico de la causalidad eficiente (tomada en sentido analógico) es la sucesión irreversible con una cierta asimilación. El criterio fenomenal de la finalidad (tomada en sentido analógico) es la improbabilidad física en una síntesis de elementos variados. ¿Hay todavía una filosofía de la naturaleza? La filosofía ingénua y demasiado precipitada ha desaparecido. Pero está en formación una filosofía de la naturaleza. Sus tesis primordiales están adquiridas y deben ser concedidas por todos, aun por los que las niegan (retorsión). Otras son probables. Pero el número de las que quedan por resolver es inmenso.

J. Echarri.

BRETON, S.: *De la phénoménologie á l'ontologie.* RivFilNeosc, 49 (1957) 213-239.

El autor resume su artículo en las siguientes conclusiones:

1.ª Toda fenomenología está determinada por una concepción del ser; y en este sentido no hay fenomenología que no sea ontología, aunque solo sea una ontología del objeto y no de la realidad auténtica.

2.ª Podemos distinguir dos grandes grupos de fenomenologías: las unas son fenomenologías del objeto pensado, y las otras son fenomenologías del ente real. Las unas se podrían llamar fenomenologías realistas, y las otras, fenomenologías no realistas, aunque el autor cree que estas denominaciones se podrían entender mal.

3.ª Si consideramos históricamente estas dos clases de fenomenologías, las vemos realizadas de hecho: la del objeto en Husserl, y las del ente real en las pos-husserlianas, de Lavelle, Heidegger y N. Hartmann.

4.ª Si miramos las mutuas relaciones de ambas clases de fenomenologías, hemos de decir que la fenomenología de Husserl, que es del objeto, desconoce, bajo su aspecto formal, toda ontología realista, y aun la hace imposible, a causa de su *epoqué;* aunque considerada históricamente se ha de decir que ella intrínsecamente pide un acabamiento de sentido realista, y de hecho ha influido en las ontologías de tipo realista bajo dos aspectos: primero *negativamente,* porque ha suscitado la reacción contra su *epoqué,* y segundo, *positivamente,* porque ha fomentado la observación y descripción fiel de los hechos de que ha de partir toda ontología realista, y ha puesto en circulación modos de hablar sugestivos.

5.ª En el interior de las ontologías de tipo realista, como son las de Lavelle, Hartmann y Heidegger, la fenomenología no es solamente un método para llegar al ente, sino que ella también es ente. La trascendencia del ente real hace que el ente sea inmanente, no sólo al ser de allá fuera, sino también a la misma observación del ente: el concepto de carro, no es carro, y sin embargo el concepto del ente es también ente. Según se insista más en lo real en sí, o en la observación y conocimiento del ente, se hablará de una fenomenología ontológica, o de una ontología fenomenológica.

J. Hellín.

BERTOLA, E.: *Alle fonti della dottrina dell'essere.* RivFilNeosc, 49 (1957) 240-258.

Dos autores han reflexionado sobre el pensamiento filosófico de la Biblia, y han llegado a la conclusión de que la Biblia no es solamente una teología muy concreta, sino que también contiene una metafísica, la metafísica del ser. Estos dos autores son T. Boman *(Das hebraische Denken in Vergleich mit Griechischen,* Gottingen, 1954), y Cl. Tresmontant *(Essai sur la pensée hebraique,* París, 1953). Ambos autores llegan a estas conclusiones: 1.ª La Biblia tiene una metafísica propia, la cual es muy distinta de la griega: la visión de la Biblia es dinámica, y la griega es estática; la revelación es monística, es decir, monoteística, y la metafísica griega es dualística. Dios y materia. 2.ª El pensamiento escolástico y tomístico, al adherirse al pensamiento griego, ha creado una doctrina muy alejada de la doctrina de la Biblia. 3.ª Para interpretar el pensamiento bíblico es más apto el existencialismo moderno de un Kieskegaard o de un Heidegger, que es concreto y dinámico, que el pensamiento intelectualístico escolástico. La Biblia es existencialista y la escolástica es esencialista. Quitadas las exageraciones de estos autores, ya desde el s. XII advirtió la escolástica cierta diferencia entre la manera de expresarse la Biblia y la metafísica griega. Esto se echa muy de ver a propósito de aquel pasaje del Exodo: *ego sum qui sum.* Algunos, como San Bernardo, siguiendo a San Hilario, señalan con la Biblia, como primer predicado divino, el *Ipsum esse.* Otros, siguiendo a San Agustín señalan con la metafísica griega, como primer predicado divino, la esencia o substancia o la Forma: y así dicen que Dios es *ipsa essentia* o *substantia* o, como dice Boecio, *Deus est Forma.* Otros, con Pedro Lombardo han querido reunir las dos tendencias, y señalan como primer atributo divino el *Ipsum esse o Summa essentia* o *Substantia.* Todos conviene en que Dios es infinito, inmutable, eterno, simple: pero unos expresan todo esto con el término Bíblico *Ipsum esse,* y otros con el término de sabor griego, *Essentia o substantia o Forma.* Con razón termina el autor afirmando que la filosofía y teología escolástica contiene más riquezas de las que puede descubrir una mirada superficial, y que la unión de la teología con la filosofía griega no significa un desvío del pensamiento bíblico. Además la pretensión de los autores comentados, de que el pensamiento contemporáneo y existencialista es más apto que el escolástico para la interpretación de una filosofía de contenido revelado, es más bien una posición polémica contra la escolástica y no toca al contenido de la doctrina

cristiana. La doctrina cristiana es común a muchas filosofías contemporáneas, las cuales todas están unidas en la común aspiración hacia un hito nuevo no bien definido, y menos aun obtenido.

J. Hellín.

RAEYMAEKER, L. DE: *Le problème métaphysique de la causalité.* GiordiMet, 12 (1957) 161-179.

No es lo mismo causalidad que actividad. Causalidad es la actividad de un ser ejercida sobre otro extrínseco. Además de ésta se dan las actividades inmanentes. Aquí trata R. de la causalidad externa. Esta no se percibe experimentalmente, ni se intuye intelectualmente, sino que se deduce por raciocinio. La causalidad en el hombre reviste los dos caracteres de ser personal y de ser en el mundo. Como ser en el mundo ejerce una causalidad sobre el mundo "exterior" sujeto a las mismas leyes físicas de pasividad y reacción. En la actividad inmanente se llega también a una modificación, pero interior a la misma causa. En la causalidad no hay trasferencia, sino una producción de realidad. Al ser la fuente ontológica del efecto ha de pertenecer a su mismo orden. Por eso es una verdadera participación. Al estar orientada hacia su término natural toda causalidad implica finalidad. El principio de causalidad hay que probarlo, no en el sentido de una legalidad empírica, ni con una aplicación exclusiva al orden material, sino con validez transcendental. Los seres materiales, al ser espacio-temporales, poseen una actividad sujeta a la pasividad de las realidades adyacentes. Todas sus actividades obedecen al principio "Quidquid movetur ab alio movetur". En el hombre se da además la actividad de autodeterminación y un origen independiente de la evolución material. Tanto esta autodeterminación, como el origen del ser espiritual humano, así como también el mundo material en su totalidad, están postulando una causa transcendente. La exigencia de este postulado estriba en que tuvieron un comienzo y, por tanto, aún tomándolos en su conjunto, dicen relación a un ser absoluto que sea la razón suficiente de todos los seres particulares finitos. La prueba hay que formularla en términos de "ser". Este se impone a nuestro espíritu como algo absoluto, que excluye cualquier oposición de términos y, por tanto, con una significación transcendental. Es algo imparticipado y de lo que todo participa. En cambio, el ser particular es una participación con referencia al acto de ser. La razón fundamental de su ser radica en la totalidad del orden del ser. Y la explicación de este orden se basa en el principio de su unidad. Ahora bien ningún ser particular puede contener en sí esa unidad integral explicativa del orden global a que pertenece. Luego hay que recurrir a una razón suficiente fuera del orden de los seres particulares, que será la causa transcendental de los mismos.

S. Gómez Nogales.

HUFNAGEL, A.: *Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales.* ZeitfPhTh 4 (1957) 148-176.

En un artículo de esta revista (Divus Thomas (Fr.) 28 (1950) 32-62), titulado "La notion de personne dans la Trinité d'aprés Alexandre de Hales", F. von Gunten, O. P. trataba de la diferencia entre Persona e Hipóstasis en el orden de las personas divinas. En el presente artículo nos basamos para estudiar la noción de persona en general, en la recientemente editada *Glossa in quattuor Sententiarum Petri Lombardi*... Quaracchi-Florentia 1951-1957, mientras que en el anterior se apoyaba su autor en la *Summa*.

Tres son las definiciones que aduce el halense: la de Boecio, la de Ricardo de San Victor y la de Hugo de San Victor: la primera expone la "res", la segunda la "ratio" del nombre de persona, la tercera el "usus". Hay, pues, en el seno de la tradición escolástica una cierta variedad (no fundamental) en la misma unidad de objeto definido. En la Glossa da la preferencia a la tercera definición, mientras que en la Summa la daba a la segunda.

Distingue entre Persona y Esencia (para responder a la objeción que dirige contra

la definición boeciana que usa la palabra "individua" substantia) a fin de que Dios sea considerado "individuo" sin ser un "todo", pero con propiedades sin ser "universal".

A veces usa indistintamente "Persona" e "Hipóstasis", pero también claramente las distingue. La Persona es una "Hipóstasis individua", o "hipóstasis distincta proprietate". Luego "cada Persona es una Hipóstasis, pero no toda Hipóstasis es una Persona, como observa la Glossa". La Hipóstasis es definida como "existentia incommunicabilis ex quibuscumque individuantibus, supposita essentia". "Individuo" puede significar, 1.° "substantia prima" o sea "in-divisa"; 2.° "collectio proprietatum", que lo distinguen de otros. En el primer sentido toda Persona y toda Hipóstasis, son un Individuo, pero no todo Individuo es Persona, pero sí es Hipóstasis. En el segundo sentido "Individuo" es aplicable a la Trinidad sólo "ad similitudinem", y sólo da distinción, no la esencia, de la Persona.

J. Roig Gironella.

BARTOLOMEI, T.: *L'essere e il pensiero.* DivTh(P) 60 (1957) 257-285.

Este artículo lleva por subtítulo: "Mutua relación entre el ser y el pensamiento, como fundamento de la Metafísica, de la Gnoseología y de la Psicología comparada". Señaladas las notas esenciales del conocimiento que manifiestan el análisis del acto cognoscitivo y la comparación entre los seres dotados y faltos del mismo, se indica el orden de éste—precediendo el conocimiento de lo otro al de sí mismo—y su raiz: la inmaterialidad. La atenta reflexión sobre nuestras operaciones, propias de una naturaleza compuesta, nos enseña—contra el fenomenismo e idealismo—la dependencia extrinseca objetiva de las intelecciones respecto a las sensaciones, tanto en su origen como en su uso: lo primero que conoce el entendimiento es la existencia del ser real y, por tanto, su primer juicio prelógico es un juicio existencial, que precede en orden de naturaleza al concepto y juicio predicativo o esencial. Del juicio existencial se forma el concepto analógico del ser real—objeto de la Metafísica—del que se forman a su vez los primeros principios. Nuestra alma toma conciencia de sí misma reflexionando sobre sus actos y, por tanto, se presupone el conocimiento existencial y esencial de las coses sensibles: empieza por sí como objeto y se extiende después a todo el individuo. La conciencia propiamente tal no se da en las facultades sensitivas—sobre todo en las de los brutos—que tanto difieren de la facultad intelectiva; y precisamente de la carencia del entendimiento, lenguaje, ideas, y juicios, se concluye la diversidad del bruto respecto al hombre. La espiritualidad de éste se une intimamente con la conciencia, personalidad, libertad, moralidad, sociabilidad y juricidad, aunque conservando siempre la conciencia su primacía entre todos los conocimientos del hombre.

A. Fabrat.

RAEYMAEKER, L.: *Le ontologie antiche e la metafisica dell'essere in S. Tommaso.* Humanitas 5 (1956) 406-421.

Santo Tomás usó el término "ser" en el sentido de *existir* de modo casi exclusivo. Al enumerar los distintos significados del término "ser", si bien lo hace inspirándose en Aristóteles, manifiesta que en lo que atañe a la significación de *esencia*, tiene aquélla un sentido derivado que prefiere abandonar. Con tal posición, Santo Tomás se opone a la mayoría de sus contemporáneos. Partiendo de la distinción real entre esencia y existencia, debe valerse de una nomenclatura que se conforme con tal distinción. Dicha distinción la toma de Avicena. Luego enlaza esta doctrina con la de la causalidad, y se lanza más lejos que Avicena.

Santo Tomás aspiraba poder combinar la fuerza de la realidad, propia de la causa (Aristóteles, Avicena) y la penetración radical propia de la participación (Platón, Plotino). Y esto es lo que ha intentado hacer: que las grandes concepciones de la antigüedad convergieran, armonizadas, en una gran síntesis metafísica.

R. Vidal Folch.

SCIACCA, M. F.: *"Solidità" e "fragilità" dell'esistenza.* Humanitas 5 (1956) 422-428.

La solidez y grandeza del hombre siempre van aparejadas con su fragilidad y pequeñez. El "hombre-todo" y el "hombre-nada" son dos abstracciones producto de la rotura de una unidad indisoluble. La fragilidad del hombre está en su ser, pero precisamente porque el hombre en su ser es sólido. Sólo muere el que existe; por esto es inmortal. El ser "muere", pero no "perece" porque es indestructible.

Hay que distinguir el plano de la existenciabilidad pura y el de la existencialidad hecha esencia. El primero es una falsificación del verdadero concepto de existencia. En él se pasa de un momento existencial a otro sin hacer esencial ninguno. Pero en esta existencia continua e inútil hay algo que perdura. Existir no es extenderse en superficie, sino concentrarse en profundidad. Privar a la existencia de su esencia, es llenarla de vacío, y equivale a identificar la esencia con los varios contenidos existenciales.

R. Vidal Folch.

SCIACCA, M. F.: *L'autonomia dell'ontologia e la primalità dell'essere.* Humanitas 4 (1956) 310-319.

El iluminismo, el neocantismo y el positivismo, sucesivamente, han prefendido eliminar la metafísica. Aun hoy hay quien sostiene que los términos "ser", "esencia", etcétera, carecen de sentido. Sin embargo, hay que evitar la reducción o la identificación de "ser" y "abstracto", y de "concreto" y "empírico". Al contrario, sólo el "ser" es concreto y el puro empírico es abstracto o inexistente". La Filosofía no es ni una *ancilla fidei,* ni debe ser una *ancilla scientiae.*

El ser no puede ser puesto en discusión; en todo caso se pueden discutir los problemas que el ser plantea. La pregunta por el ser, es retórica. Sólo es admisible la afirmación del ser, en cuanto el ser no puede no ser. Por lo demás, el uso de la palabra, a pesar de su simplicidad y evidencia, puede ser equívoco.

Ser y pensamiento no se oponen. El pensamiento no puede pensar fuera del ser, es interior al ser. No se puede separar el sujeto inteligente del mundo en el que vive.

R. Vidal Folch.

RAEYMAEKER, L. DE: *L'esperienza dell'essere e il suo significato metafisico.* Humanitas 6 (1956) 513-526.

Llamamos *experiencia* a todo contacto consciente con la realidad, y este conocimiento es de orden metafísico ¿Cómo ha podido el hombre llegar a tal orden de conocimiento? Para unos es innato; para otros, adquirido. La filosofía actual se esfuerza en profundizar tal problema, y ese esfuerzo viene precedido de un arduo trabajo de crítica del conocimiento. Para la filosofía antigua y media, y aún moderna, ciencia y filosofía no se distinguen. A finales del último siglo, Bergson y Husserl, entre otros, han empezado a hacer notar la diferencia entre una y otra, insistiendo en la parte esencial que en ambas desempeña la experiencia; esencial, pero distinta. Aun hoy en día hay quien niega realidad a la metafísica. ¿En qué dirección debemos buscar la solución a tal problema? La metafísica es una filosofía del ser y en este sentido es una ontología. Pero hay que demostrar que el punto de vista formal de la metafísica, el ser, implica al mismo tiempo un absoluto y un múltiple, cosa que parece contradictoria. ¿Cómo caben a la vez en el ser la unidad absoluta y la multiplicidad?

R. Vidal Folch.

SIWEK, P. S. J.: *The problem of Evil in the Theory of Dualism.* LavPhilTheol 11 (1955) 66-80.

Según Plutarco, los antiguos explicaban el origen del mal en el mundo sublunar por la existencia de dos principios, uno origen del mal, Plutón, y otro del bien, Júpiter. En los primitivos griegos, v. c. Empédocles, Anaxágoras, etc.., hay ya indi-

cios de este dualismo. Según Platón el origen del mal es un espíritu; por lo que Aristóteles lo clasifica entre los dualistas. Los neoplatónicos desenvuelven las ideas de Platón.

Especial atención merece el dualismo clásico de Zoroastro y los maniqueos. Según Zoroastro el mal es una realidad positiva *sui generis*, tan primitiva como la idea del bien y su antagonista; en ningún modo hecha por Dios. En los libros sagrados *Gathas* se le llama *Ahriman* en contraposición con *Ahura Mazda*, el bien; ambos son eternos, independientes, etc.

El maniqueismo, bien conocido por los escritos de San Agustín y otros autores, es un sincretismo de Cristianismo, Zoroastrismo y Budismo. Pues, según él, existen dos principios desde toda la eternidad: luz y tinieblas, separados antes de la creación. La creación del mundo y en especial del hombre es una fabulosa lucha entre ambos principios, muy semejante a las soñadas por los gnósticos.

La crítica de semejante dualismo es obvia: el mal no es un ser, sino privación de ser. Los intentos de Bayle por salvar el maniqueismo *a posteriori*, como explicación del mal, son vanos. Al pretender salvar la bondad de Dios, destruye su omnipotencia; y la transacción entre ambos principios es aun peor, pues destruye su bondad; como ya advirtió S. Mill, y la unidad del universo, al llevarnos al politeismo. Para Mill el mal limita la omnipotencia, bondad, justicia y ciencia de Dios; lo que significa negar la existencia de Dios. Los errores comunes al dualismo son, uno, de método: no determinar previamente la esencia del mal, y otro, un radical *egocentrismo*: las cosas son malas porque me perjudican a mí. San Agustín los refuta brillantemente y demuestra que nada hay esencialmente malo.

L. Salcedo.

CORVEZ, M.: *L'idée et l'affirmation de Dieu*. RevThom. 57 (1957) 301-326.

Sin pretensiones de polémica, el A. se propone valorar algunos extremos importantes y delicados, aparecidos en la exuberante literatura teística contemporánea. La *simple y auténtica idea de Dios*—que lo distinga de todo lo que no sea El—ni es apriorística, ni a simultáneo, ni *mera* prolongación de alguna de las ideas universales adquiridas: el ser, la Bondad, la felicidad. Brota espontáneamente a propósito de cualquiera realidad, interna o externa. Y simultánea y necesariamente, no con la evidencia de los primeros principios, sino como conclusión de un raciocinio, reflejo o espontáneo, la Idea de Dios se transforma en afirmación de Dios. V. gr., en el "primer acto de libertad moral". Entre esta prueba espontánea de la existencia de Dios y los argumentos racionales posteriores, no media más diferencia, que la existente entre lo implícito y lo explícito. Ambos nos dan un conocimiento de Dios analógico, con analogía de proporcionalidad (*similitude de proportion*). Y por él conocemos, sí, a Dios; mas no de por sí y como es en sí; sino por las criaturas y como se refleja en sus perfecciones. Poseemos, por tanto, conceptos positivos y nombres *divinos*, siquiera sean imperfectos. Decir que ellos *sólo* afirman su existencia, es "minimizar" el alcance de nuestro conocimiento analógico. Con "estas perspectivas" es fácil juzgar y distinguir ciertas posiciones recientes sobre el tema: afirmar la preexistencia de la idea de Dios en la conciencia humana, anterior a todo otro concepto y entrañada en todos ellos—comparar la presencia divina en el alma a la presencia de los primeros principios, como si el hábito de éstos se confundiera con el hábito de la presencia de Dios—; que la percepción de Dios sea necesaria para poder discurrir y afirmar algo. El ateo juzga correctamente de las cosas de este mundo sin contradicción. En fin, la aprehensión oscura de Dios no es la idea de Dios, el orden cognoscitivo no es el ontológico y el concepto análogo "*Atteint jusq'à Dieu*". "Tomar posiciones contrarias, tan falaces como especiosas, frente a esas evidencias, es abandonarse a un lenguaje más que ambiguo y peligroso".

D. D.

ALFARO, J.: *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*. Greg. XXXVIII (1957) 5-50.

La inserción vital de la visión de Dios en la creatura intelectual, presenta una antinomia aparentemente insoluble: trascendencia e inmanencia del conocimiento in-

tuitivo del Ser Infinito en un entendimiento finito. Entre los extremos de la antinomia (trascendencia e inmanencia) la historia de la teología acusa un movimiento oscilatorio. Se ensaya una síntesis teológica del problema. Hay un dato revelado fundamental: la deificación del hombre histórico por Cristo, que se realiza en dos fases: la imperfecta de la vida presente y la perfecta en la visión de Dios ¿En qué sentido la visión de Dios es una verdadera deificación del hombre? Se dan explicaciones no falsas, pero sí incompletas (conocimiento *ad modum Dei,* visión—amor—impecabilidad). Parece que hay que introducir la categoría de creatura en cuanto tal. Más entonces ¿pertenece la visión de Dios a la inteligibilidad de la creatura racional? Por la *creaturalidad* nos es posible entender cómo la visión de Dios deifica la creatura intelectual al constituirla en un orden de *supracreaturalidad.* De lo contrario se rebajaría la visión de Dios al orden puro *creatural* y se vaciaría de sentido el dato revelado de nuestra deificación, y de esta manera queda a salvo la *trascendencia* de lo sobrenatural. No es menos grave el problema de la inmanencia. Lo sobrenatural no es un *superadditum* yuxtapuesto, sino que arraiga en el ser racional *vitalmente.* ¿Cuál es la *habitudo ontologica* de la creatura respecto a la intuición de Dios? Un conocimiento de Dios no intuitivo, es análogo, mediato, indirecto que deja no completamente resuelta la incógnita esencial: el *qué* y el *cómo* del ser divino. Sólo la intuición divina ve la razón última de toda realidad: el misterio del ser queda plenamente iluminado. Por su misma intelectualidad la creatura no halla reposo pleno sino en la visión de Dios. He ahí el punto de inserción vital: su *inmanencia.* La trascendencia impide que por sí misma pueda la creatura alcanzar esa visión, pero el que fuera de esa visión no pueda inmovilizarse delata la escondida afinidad vital. Esto por parte del entendimiento. Lo mismo acontece con la voluntad, que siempre apetece el bien, y ante el Bien Infinito, intuitivamente conocido, queda inmovilizada no sólo *quoad exercitium* sino también *quoad specificationem,* ya que la Bondad Subsistente es irresistible en su ilimitada fuerza de atracción. Es absurdo suponer en la creatura la posibilidad de una injustificada resistencia. Por consiguiente la creatura intelectual no puede quedar definitivamente perfecta sino en la visión de Dios, como Verdad Primera y Bien Sumo. Y así por el Ser y el Bien infinitos queda condicionado y determinado el dinamismo cognoscitivo y apetitivo de la creatura intelectual.

J. M. Alejandro.

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales. Antologías.

1 **González Alvarez** (Angel): Manual de Historia de la Filosofía. 2 vols. M. Edit. Gredos, 1957, 466 y 436 pp.

2 **Brinton** (Crane): Las ideas y los hombres. Historia del pensamiento de Occidente. Trad., pról. y apéndice bibliográfico de A. Caballero. M., Aguilar, 1957, 578 pp.

3 **Brennan** (R. E.): Historia de la Psicología según la visión tomista. Pról. de J. Maritain. Trad. de E. Villacorta. M,. Edit. Javier Morata, 1957, 327 pp.

4 **Vera** (Francisco): Panorama de la historia de la ciencia. La Torre, n. 18 (1957), 41-58.

5 **Truyol y Serra** (A.): Historia de la filosofía del Derecho y del Estado. Tomo I. De los orígenes a la Baja Edad Media (2.ª ed.), M., Rev. de Occidente, 1956, 360 pp.

6 **Sciacca** (Michele Federico): El problema de la educación en la historia del pensamiento occidental. Trad. de J. J. Ruiz Cuevas (2.ª ed.), Barc., Edit. Luis Miracle, 1957, 523 pp.

7 **Fernández Flórez** (Wenceslao): Antología del humorismo en la literatura universal. Precedida de un estudio preliminar. Barc., Labor, 1957, XL + 1240 pp.

Edad antigua.

[Grecia y Roma]

8 **Mondolfo** (Rodolfo): La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua. BA., Ed. Imán, 1955, 625 pp.

9 **Cruz Hernández** (Miguel): La problematicidad del mal en el pensamiento griego. Semanas Españolas de Fil, t. 1 (1955), 359-78.

10 **Roig** (Arturo Andrés): La noción de ocio en el mundo clásico y en el mundo contemporáneo. Una contribución para la sociología del saber. Philosophia, nn. 20-21 (1955), 31-52.

11 **Ruiz Díaz** (Adolfo): La estética griega. Philosophia, nn. 20-21 (1955), 11-30.

12 **Alsina Clota** (José): Religión personal en Grecia. Convivium, 2 (1957), 190-95.

[Hesíodo]

13 — — Hesíodo, profeta y pensador. Convivium, 1 (1956), n. 2. 115-44.

[Anaximandro]

14 **Caba** (Pedro): La filosofía del no-ser en el pensamiento griego. (Anaximandro-Platón). Crisis, 4 (1957), 71-96.

[Heráclito]

15 **Marcovich** (Miroslav): Un ensayo de reconstrucción e interpretación del sistema de Heráclito el oscuro. Episteme, n. 1 (1957), 83-104.

[Platón]

16 **Platón:** Dialegs. Vol. V. Trad. al catalán de Jaume Olives. Barc., Edit. Alpha, 1956, 154 pp.

17 — — Diálogos. Segundo Hipias. Protágoras. Eutidemos. Gorgias. Trad. y notas de J. B. Bergua (4.ª ed., corregida y mejorada). M., Edic. Ibéricas, 381 pp.

[Aristóteles] 18 **Sola** (José de C., S. I.): Aristóteles, hoy. El texto crítico de la Metafísica. PENSAMIENTO, 13 (1957), 71-78.
19 **García Bacca** (Juan David): Gnoseología y ontología en Aristóteles. Episteme, n. 1 (1957), 1-66.
20 **Wagner de Reyna** (Alberto): La teología aristotélica y sus supuestos. Humanitas (Tucumán), n. 9 (1957), 51-83.
21 **Valverde** (José M.ª): Sobre la estética de Aristóteles. Convivium, 1 (1956), n. 2, 7-32.

[Estoicos] 22 **Ferrater Mora** (José): Cyniques et Stoïciens. Rev. Met. et Mor., 61 (1957), 20-36.

[Varrón] 23 **Pépin** (Jean): La teología tripartita de Varrón y la interpretación alegórica. Augustinus, 2 (1957), 331-66.
24 **Alvarez Campos** (Sergio, O. F. M.): La primera enciclopedia de la cultura occidental (—Varrón—). Augustinus, 2 (1957), 529-74.

Cristianismo y filosofía patrística.

[Fil. cristiana] 25 **Philipon** (M., O. P.): Visión cristiana del mundo. UnivAntioq., 34 (1957), 196-207.
26 **Pérez Ballestar** (Jorge): Hacia un pensamiento cristiano actual. Convivium, 2 (1957), 67-108.

[Orígenes] 27 **Orbe** (Antonio, S. I.): Inserción e importancia de la metensomatosis en el esquema origeniano "De Anima". EstEcles., 31 (1957), 75-88.

[S. Agustín] 28 **Agustín** (San): Confesiones. Trad. y notas de A. Custodio Vega (5.ª ed.). El Escorial, Real Monasterio, 1957. 428 pp.
29 **Agustín** (San): Confesiones. Trad., pról. y notas de L. Riber (5.ª ed.). M., Aguilar, 1957, 767 pp.
30 **Cilleruelo** (Lope, O. S. A.): San Agustín, genio de Europa. RelCult, 2 (1957), 185-214.
31 **Alcalá Galve** (Angel): Interioridad y conversión a través de la experiencia de San Agustín. CdD, 170 (1957), 592-624.
32 **La Valle** (Lorenzo): La concepción teológica en San Agustín. RevTeol. (Arg.), n. 24 (1957), 21-30.
33 **Morán** (José, O. S. A.): Filosofía y monacato en San Agustín. RelCult, 2 (1957), 625-54.
34 **Napoli** (Giovani di): Razón y racionalidad en San Agustín. Augustinus, 2 (1957), 307-30.
35 **Rigobello** (Armando): Teoría del conocimiento y fenomenología del espíritu en San Agustín. Augustinus, 2 (1957), 241-48.
36 **Bonafede** (Giulio): La duda agustiniana y el tema de Dios. Augustinus, 2 (1957), 509-28.
37 **Casado** (Fidel, O. S. A.): El Ser (Dios) y el ser-no-ser (criaturas) en la metafísica agustiniana. CdD, 170 (1957), 5-18.
38 **Alvarez Turienzo** (Saturnino, O. S. A.): Iniciación al problema del mal en San Agustín. Semanas Españolas de Fil, t. 1 (1955), 379-414.
39 **McGregor** (Felipe): Tiempo, memoria y esperanzas. Notas para una antropología agustiniana. Augustinus, 2 (1957), 177-88.
40 **Muñoz Alonso** (Adolfo): La libertad en San Agustín. Semanas Españolas del Fil, t. 2 (1957), 219-32.
41 **Capánaga** (Victorino): San Agustín en nuestro tiempo. (La interioridad subjetiva). Augustinus, 2 (1957), 155-76.
42 **Zaragüeta** (Juan): Agustinismo y escolasticismo. Augustinus, 2 (1957), 49-56.
43 **Fabro** (Cornelio, C. P. S.): El existencialismo y San Agustín. RelCult, 2 (1957), 539-64.
44 **Campelo** (Moisés María, O. S. A.): Esencialismo "existencial" de San Agustín. RleCult, 2 (1957), 115-20.

[Salviano de Marsella] 45 **Pellegrino** (Michele): Dios juez en la historia según Salviano de Marsella (siglo V). CdD, 170 (1957), 545-60.

Edad Media.

[Jonás de Orleans] 46 **García Martínez** (Antonio): El primer "tratado" político-religioso del siglo IX (—Jonás de Orleans—). Crisis, 4 (1957), 239-64.

[Avicena] 47 **Cruz Hernández** (Miguel): La significación del pensamiento de Avicena y su interpretación por la filosofía occidental. Calcuta, Edit. Irán Society, 13 pp.

[Sto. Tomás] 48 **Sánchez** (Juan Francisco): La vigencia de Santo Tomás. Rev. dominicana de Fil., n. 1 (1956), 65-74.

49 **Varangot** (Iscar A., S. I.): Analogía de atribución intrínseca en Santo Tomás. CyF, 13 (1957), 293-319, 467-85.

50 **Fernández Manzanedo** (Marcos, O. P.): Del bien trascendental al bien moral: Meditación sobre un texto tomista. Crisis, 4 (1957), 467-74.

51 **Sauras** (Emilio, O. P.): El mal según Santo Tomás. Semanas Españolas de Fil., t. 1 (1955), 415-46.

52 **Fuente** (Alberto): La introducción de Santo Tomás a la Filosofía Natural. EstFil, 6 (1957), 159-164.

53 **Ramírez** (Manuel, C. M. F.): La supremacía del entendimiento agente en Santo Tomás y sus dificultades. EstFil, 6 (1957), 203-30.

54 **Ramírez** (Manuel, C. M. F.): Valoración del entendimiento agente en la gnoseología de Santo Tomás. EtsFil, 6 (1957), 97-136.

55 **Tomás de la Cruz** (O. C. D.): El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás. Roma, 1956, 81 p.

56 **Urdánoz** (Teófilo, O. P.): La justicia del buen gobierno en la concepción teológica de Santo Tomás. RevEstPol, n. 94 (1957), 99-134.

57 **Morón Arroyo** (Ciriaco): Posibilidad y hecho de un tomismo existencial. Salmanticensis, 4 (1957), 395-430.

[Enrique de Gante] 58 **Gómez Caffarena** (José, S. I.): Cronología de la "Suma" de Enrique de Gante por relación a sus "Quodlibetos". Greg, 38 (1957), 116-33.

[Dante] 59 **Vettori** (Vittorio): La estética moderna y la poética de Dante. Crisis, 4 (1957), 427-32.

Edad Moderna.

[Renacimiento] 60 **Antonelli** (María Teresa): La filosofía de lo "humano" y el motivo conductor del pensamiento moderno. Augustinus, 2 (1957), 225-40.

61 **Borghini** (Federico): Origen clásico del Renacimiento. Humanitas, n. 7 (1956), 61-68.

[Maquiavelo] 62 **Maquiavelo** (Nicolás): El Príncipe (Comentado por Napoleón Bonaparte) (8.ª ed.). M., Espasa Calpe, 1957, 167 pp.

63 **Restrepo Jaramillo** (Gonzalo): Maquiavelo-Saavedra Fajardo. UnivPontBol, 21 (1957), 347-55.

[Erasmo] 64 **Erasmo:** Obras escogidas. Trad., comentarios, notas y ensayo bibliográfico de L. Riber. M., Aguilar, 1956, 1.917 pp.

65 — — Elogio de la locura. Trad. de J. Balanyá. Barc., Edic. G. P., 1957, 224 pp.

[T. Moro] 66 **Tomás Moro** (Santo): Utopía. Precedida de una carta a Pedro Giles. Pról. de J. Pin y Soler, trad. de R. Pin de Latour. Barc., Edit. Iberia, 1957, 160 pp.

[Descartes] 67 **Barberena** (Fermín G., O. P.): Dos actitudes ante el realismo: Descartes y Santo Tomás. EstFil, 6 (1957), 187-202.

68 **Camón Aznar** (José): Descartes entre el trentino y el barroco. RevIdEst, 15 (1957), 109-20.

69 **Quiroga** (Blanca, H.): El problema de las causas del conocimiento en Descartes y Malebranche. Philosophia, nn. 20-21 (1955), 65-86.

[Hobbes] 70 **Aguilla** (Juan Carlos): Hobbes y la ciencia política. Rev. Nac. de Cultura (Caracas), n. 114 (1956), 172-80.

[Pascal] 71 **Perdomo García** (José): La teoría del conocimiento en Pascal. Filosofía crítica pascaliana. M., C. S. I. C., Inst. "Luis Vives" de Fil., 1956, 659 pp.

[Vico] 72 **Uscatescu** (George): Juan Bautista Vico y el mundo histórico. M., C. S. I. C., Inst. "Luis Vives" de Fil., 1956, 222 pp.

73 **Vico** (Juan Bautista): Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo (selección). Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones (selección). Trad. de R. Krebs. Chile. Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, 418 pp.

[Ilustración] 74 **Gómez Arboleya** (Enrique): Sociología de la ilustración francesa. RevEstPol., n. 94 (1957), 31-80.

[Kant] 75 **Kant**: Textos estéticos. Selección, introd. y adaptación de A. Goenaga. RevIdEst, 15 (1957), 181-202, 273-96.

76 **Raggio** (Andrés): Consideraciones sobre la concepción kantiana de la lógica formal. Rev. Inst. de Fil. (Córdoba), n. 1 (1957), 37-42.

77 **Fiorito** (Miguel Angel, S. I.): Kant-Scheler y la ética del futuro. CyF, 13 (1957), 163-72.

78 **Bueno** (Miguel): Kant, en nuestros días. Fil. y Letras (México). Jul.-Dic. (1955), 11-35.

79 **Soaje Ramos** (Guido): Kant y la escolástica actual. Sapientia, 12 (1957), 62-66.

[Hegel] 80 **Marzal Fuentes** (Antonio, L.): Para una introducción al concepto hegeliano de Dios. Crisis, 4 (1957), 369-82.

[M. de Biran] 81 **Echeverría** (José R.): Maine de Biran y el vivir filosófico. La Torre, n. 17 (1957), 137-60.

[Comte] 82 **Frutos** (Eugenio): La Sociología positivista de Augusto Comte. M., Publicaciones del Inst. Soc. León XIII, 148 pp.

[Rosmini] 83 **Salcedo** (Salvador): Nociones de "derecho" y de "deber" en la filosofía rosminiana. Crisis, 4 (1957), 447-56.

[Kierkegaard] 84 **Virasoro** (Manuel, S. I.): Un espión al servicio de Dios: Kierkegaard. CyF, 13 (1957), 509-516.

85 **Conde** (R.): Kierkegaard y el existencialismo. Convivium, 2 (1957), 195-204.

86 **San Miguel** (José R.): En torno a Kierkegaard: Posibilidad y sentido en una teología en el existencialismo. Crisis, 4 (1957), 433-46.

Contemporáneos y corrientes actuales.

[Obras generales] 87 **Esteva-Fabregat** (Claudio): La antropología contemporánea. RevEstPol., n. 91 (1957), 95-126.

88 **Ceñal Lorente** (Ramón, S. I.): El problema del mal en la filosofía contemporánea. Semanas Españolas de Fil, t. 1 (1955), 471-92.

89 **García Martínez** (Antonio): El concepto de "espíritu" en el espiritualismo cristiano actual. Crisis, 4 (1957), 383-414.

90 **Echarri** (Jaime, S. I.): Pío XII y la filosofía perenne ante las ciencias. Salmanticensis, 3 (1956). 321-49.

[Fil. nacionales] 91 **Brüning** (Walther): Aspectos del filosofar actual en Alemania. Rev. Univ. Nac. de Córdoba. Nov.-Dic. (1955), 509-21.

92 **Pérez Ballestar** (Jorge): El positivismo lógico en Gran Bretaña. Convivium, 1 (1956-II), 198-210.

93 **Iriarte** (Joaquín, S. I.): Una filosofía con sede en los rascacielos: Dewey, Russell, Durant, Smith. RazFe, 155 (1957) 549-60.

[Schröder] 94 **Muñoz** (Vicente, O. de M.): Sentido de la obra lógica de E. Schröder (1841-1902). (El problema de la lógica de clases). Salmanticensis, 4 (1957), 75-95.

[Dilthey] 95 **Díaz de Cerio** (Franco, S. I.): Hacia una comprensión última de

la actitud de W. Dilthey ante el problema del mundo histórico. PENSAMIENTO, 13 (1957), 399-426.

96 **Díaz de Cerio** (Franco, S. I.): El "espíritu objetivo", en W. Dilthey y su diferencia del "espíritu objetivo" en Hegel. RevFil, 16 (1957), 547-66.

97 **Villoro** (Luis): Dilthey y Rickert: dos intentos de fundamentación de las ciencias del espíritu. Fil. y Letras (México). Jul.-Dic. (1954), 75-83.

[Rilke] 98 **Moyano Fragueiro** (Eduardo): La idea de Dios en Rainer María Rilke. Rev. Univ. Nac. de Córdoba. Nov.-Dic. (1955), 617-70.

[Meyerson] 99 **Rojo** (Roberto): La causalidad en Meyerson. Humanitas (Tucumán), n. 9 (1957), 127-35.

[Freud] 100 **Freud**: 1856-1938. RevPsGenAplic, 12 (1957), 5-12.

101 **Saussure** (Raymond de): Sigmund Freud. RevPsGenAplic, 12 (1957), 69-72.

102 **Rof Carballo** (J.): Segismundo Freud. RevPsGenAplic, 12 (1957), 163-70.

103 **Siguán** (Miguel): El hombre Freud. RevPsGenAplic, 12 (1957), 177-86.

104 **Delgado** (Honorio): Kraepelin y Freud a cien años de su nacimiento. RevPsGenAplic, 12 (1957), 43-68.

105 **Barahona Fernandes** (H. J.): Kraepelin y Freud. RevPsGenAplic, 12 (1957), 129-54.

106 **McClelland** (David, C.): Freud y Hull, precursores de la psicología científica. RevPsGenAplic, 12 (1957), 111-28.

107 **Montserrat** (Santiago): En torno a Freud y su tiempo. RevPsGen Aplic, 12 (1957), 197-202.

108 **Molina** (Jerónimo): Freud en el tiempo. RevPsGenAplic, 12 (1957), 203-6.

109 **Bofill Tauler** (P.): El autoanálisis de Freud. RevPsGenAplic, 12 (1957), 207-14.

110 **Nuttin** (Joseph): La motivación humana y la teoría de Freud de la descarga de la energía. RevPsGenAplic, 12 (1957), 93-110.

111 **Bellak** (Leopold): Freud y las técnicas proyectivas. RevPsGen-Aplic, 12 (1957), 293-304.

112 **Meseguer** (Pedro, S. I.): La sublimación freudiana y nosotros. RazFe, 156 (1957), 295-312.

113 **Fontes** (Víctor): Freud y la psicología infantil: RevPsGenAplic, 12 (1957), 73-92.

114 **Figuerido** (C. A.): Freud y el presente de la psiquiatría. Rev PsGenAplic, 12 (1957), 215-36.

115 **Soto Yárritu** (F.): La sublimación en Freud y en Szondi. RevPs GenAplic, 12 (1957), 187-96.

[Berdiaef] 116 **Olarte** (Teodoro): Nicolai Berdiaiev (1874-1948). RevFil (Costa Rica), 1 (1957), 41-52.

[Chevalier] 117 **Alain** (Guy): Jacques Chevalier, testimonio del bergsonismo católico. Convivium, 1 (1956), n. 2, 189-97.

118 **Villegas** (Juan, S. I.): Historia del pensamiento según J. Chevalier. CyF, 13 (1957), 353-64.

[Husserl] 119 **Beck** (Maximilián): La última fase de la fenomenología de Husserl. Humanitas, n. 7 (1956), 135-60.

[P. Wust] 120 **Alcorta** (José Ignacio): El alma agustiniana de Peter Wust. Augustnius, 2 (1957), 575-90.

[Whitehead] 121 **Whitehead** (Alfred N.): Proceso y Realidad. Trad. de J. Rovira. BA., Edit. Losada, 1956, 474 pp.

[Hartmann] 122 **Delgado** (Honorio): Nicolai Hartmann y el reino del espíritu. Lima, Edit. Lumen, 1956, 39 pp.

123 **Roura-Parella** (Juan): Cultura e individuo en Nicolai Hartmann. Rev, Mexic. de Sociología (México), 17 (1955), 533-54.

[Einstein] 124 **Aldunate Philips** (Arturo): Alberto Einstein: el hombre y el filósofo. La justicia (México). Marzo (1956), 12410-12417.

[Wittgenstein] 125 **Wittgenstein** (Ludwig): Tractatus Logico-Philosophicus. Introd. de Russell. Trad. de E. Tierno Galván. M., Rev. de Occidente, 1957, 209 pp.

[Stefanini] 126 **Ribogello** (Armando): Luis Stefanini. El hombre y la obra. RevFil, 16 (1957), 383-88.

[Le Senne] 127 **Le Senne** (René): Optimisme et pessimisme. Semanas Españolas de Fil, t. I (1955), 493-508.

[Scholz] 128 **Sacristán Luzón** (Manuel): Lógica formal y filosofía en la obra de Heinrich Scholz. Convivium, 2 (1957), 109-40.

[Kelsen] 129 **Ruiz** (Humberto): Síntesis de la teoría pura del derecho, de Hans Kelsen. Rev. Jurídica (Bogotá), n. 26 (1955), 81-94.

[J. K. Clark] 130 **Petty** (M., S. I.): Lógica tradicional y moderna según J. K. Clark. CyF, 13 (1957), 181-86.

[Jung] 131 **Franz** (M. L., von): C. G. Jung como intérprete de los mitos y descubridor de lo inconsciente colectivo. RevColNSRos, n. 440 (1956), 88-91.

132 **Roldán** (Alejandro, S. I.): Psicología y religión en Jung (Comentando un libro). PENSAMIENTO, 13 (1957), 356-60.

[Sciacca] 133 **Sciacca** (Michele Federico): Mi itinerario a Cristo. Trad. de V. Horia y J. López Pacheco. M., Edit. Taurus, 1957, 115 pp.

134 **Derisi** (Octavio Nicolás): La interioridad objetiva de M. F. Sciacca. GiordiMet, 12 (1957), 15-30.

[Carlini] 135 **Uscatescu** (George): Filosofía italiana contemporánea: Armando Carlini. RevFil, 16 (1957), 303-20.

[Wahl] 136 **Wahl** (Jean): Las filosofías de la existencia. Trad. de A. Sanvisens. Barc., Edit. Vergara, 1956, 177 pp.

[Existencialismo] 137 **Delgado** (Honorio): La objetividad de los valores frente al subjetivismo existencialista. Philosophia, nn. 20-21 (1955), 3-10.

138 **Alcorta** (José Ignacio): La libertad en el existencialismo. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 413-24.

139 **Ubilla** (Darío, S. I.): Actitud existencial y Nuevo Testamento. (—en torno a Bultmann—) CyF, 13 (1957), 499-508.

[Jaspers] 140 **García-Borrón** (Juan-Carlos): El "Leonardo" de Jaspers. Crisis, 4 (1957), 97-102.

[Heidegger] 141 **Cassirer** (Ernst): Kant y el problema de la metafísica. Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger. Humanitas, n. 8 (1957), 167-95.

142 **Alvarez Bolado** (Alfonso M.ª, S. I.): Exégesis ontológica de la primitiva caracterización del "Dasein". Convivium, 1 (1956-II), 73-114.

143 **Derisi** (Octavio Nicolás): Ser y hombre en la "Introducción a la Metafísica" de Heidegger. CuadHisp, 31 (1957), 321-32.

144 **Renaudière de Paulis** (D., O. P.): Nota crítica sobre el sentido de la naturaleza en Martín Heidegger. Sapientia, 12 (1957), 129-32.

145 **Derisi** (Octavio Nicolás): En torno a la moral de Heidegger y Sartre. Sapientia, 12 (1957), 139-41.

146 **Aleu** (J., S. J.): El concepto de fe cristiana en Heidegger. Espíritu, 6 (1957), 142-49.

147 **Fiorito** (Miguel Angel, S. I.): Heidegger en diálogo con la filosofía cristiana. CyF, 13 (1957), 41-53.

148 **Urdánoz** (Teófilo, O. P.): Heidegger y Santo Tomás. CT, 84 (1957), 674-82.

149 **Uranga** (Emilio): Heidegger, Kant y Santo Tomás en torno a la teoría de la verdad. Fil. y Letras (México). Jul.-Dic. (1954), 85-105.

[G. Marcel] 150 **Flórez** (Ramiro, O. S. A.): "El hombre problemático" de Gabriel Marcel. RelCult, 2 (1957), 31-51.

151 **Arrien** (Juan Bautista): El yo y su proyección filosófica en la filosofía de Gabriel Marcel. Quito. Univ. Cat. del Ecuador, 1957, XII-42 pp.

152 **Quarracino** (Antonio): La familia en el pensamiento de Gabriel Marcel. Sapientia, 12 (1957), 107-14.

[Sartre] 153 **Laín Entralgo** (Pedro): Sartre y la desesperanza. CuadHisp, 30 (1957), 7-23.

154 **Sanabria** (José Rubén): El tema de Dios en Jean-Paul Sartre. Sapientia, 12 (1957), 201-205.

155 **Heinemann** (F. H.): Theologia diaboli (—en torno a Sartre—). La Torre, n. 17 (1957), 11-22.

[M. Ponty] 156 **Virasoro** (Manuel, S. I.): Merleau-Ponty y el mundo al nivel de la percepción. CyF, 13 (1957), 147-56.

157 **Puente Ojea** (Gonzalo): Existencialismo y marxismo en el pensamiento de Merleau-Ponty (continuación). CuadHisp, 30 (1957), 41-86.

FILOSOFIA ESPAÑOLA

[Temas españoles generales] 158 **Calvo Serer** (Rafael): España, sin problema (3.ª ed.). M., Edic. Rialp, 1957, 201 pp.

159 **Laín Entralgo** (Pedro): Las cuerdas de la lira. Reflexiones sobre la diversidad de España. M., Edit. Tiempo Nuevo, 1955, 41 pp.

160 **Mesa** (Carlos E., C. M. F.): El alma de España. UnivAntioq, 33 (1957), 558-72.

161 **Beinhauer** (Werner): En torno a la sobriedad española. Arbor, 36 (1957), 141-62.

162 **Barahona Jiménez** (Luis): Notas fundamentales del hombre español. RevFil (Costa Rica), 1 (1957), 27-40.

163 **Maíllo** (Adolfo): Reflexiones en torno al individualismo español. CuadHisp, 32 (1957), 293-309.

164 **Vincke** (Johannes): Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Trabajos de E. Schramm, G. Schreiber y J. Vives. 2 tomos. Münster, Aschendorff, 1955, 312 y 244 pp. (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1.ª serie, X-XI).

165 **Alain** (Guy): Les Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui. I: Époques et auteurs. II: Textes choisis. Toulouse, Privat, edit., 1956, 410 y 300 pp.

[Séneca] 166 **Séneca**: Nueva versión directa por Juan Francisco Yela. Barc., Edit. Labor, 1956, 272 pp.

167 **García-Borrón Moral** (Juan C.): Séneca y los estoicos. (Una contribución al estudio del senequismo). Barc., C. S. I. C., Inst. "Luis Vives" de Fil., 1956, 284 pp.

168 **Pozzo** (Gianni M.): Il problema morale in Seneca e in Marco Aurelio. GiordMet, 12 (1957), 729-34.

[Patrística española] 169 **Díaz y Díaz** (M. C.): De patrística española. RevEspTeol, 17 (1957), 3-46.

[Arabes] 170 **Levi-Provençal** (E): España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J. C.). Instituciones y vida social e intelectual. Trad. de E. García Gómez. M., Espasa Calpe, 1957, XXIV, 837 pp.

171 **Cruz Hernández** (Miguel): Historia de la Filosofía Española. Filosofía hispano-musulmana, 2 vols., M. Asoc. Esp. para el progreso de las Ciencias, 1957. 422 y 392 pp.

[Ibn Hazm] 172 **Arnáldez** (R): Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane. París. Vrin. 1956.

[Averroes] 173 **Rossenthal** (E. I. J.): Averroes' Commentary on Plató's Republic. Cambridge. Univ. Press. 1956, 338 pp.

[Gundisalvi]

174 **Alonso** (Manuel. S. I.): El "Liber de unitate et uno". Gundisalvo intérprete de sí mismo. PENSAMIENTO, 13 (1957), 159-202.

[Lull]

175 **Ramón Lull** (Beato): El "Liber praedicationis contra judeos". Ed. crítica con introd. y notas de J. M.ª Millás Vallicrosa. M., C. S. I. C., Inst. Arias Montano, 1957, 150 pp.

176 **Platzeck** (Erhardus W.): Raimund Lulls Quaestio de Congrua —adduco ad necessariam probationem—. Münchener Theologische Zeitschrift, 2 (1957), 13-32.

177 **Brice** (Angel Francisco): Raimundo Lulio: su pensamiento jurídico. Rev. Fac. Der. Univ. Centr. de Venezuela, n. 6 (1956), 191-208.

178 **Gama Caeiro** (F. J.): Revivescências setecentistas do lulismo en Braga. Braga. Edit, Faculdade de Filosofía, 1955.

[S. Vicente Ferrer]

179 **Almela y Vives** (Francisco): Los valores estéticos en San Vicente Ferrer. RevIdEst, 15 (1957), 3-30.

[Sabunde]

180 **Révah** (M. I. S.): Une source de la spiritualité péninsulaire au XVI[e] siècle: la Théologie Naturelle de R. Sébond. Lisboa, 1953.

[Salamanca medieval]

181 **Beltrán de Heredia** (Vicente, O. P.): El convento de San Esteban en sus relaciones con la Iglesia y la Universidad de Salamanca durante los siglos XIII, XIV y XV. CT, 84 (1957), 95-116.

[Renacimiento]

182 **Secret** (François): Les debuts du kabbalisme chrétien en Espagne et son histoire à la renaissance. Sefarad, 17 (1957), 36-48.

183 **Marañón Posadillo** (Grgorio): Españoles fuera de España. Influencia de Francia en la política española a través de los emigrados. El destierro de Garcilaso de la Vega. Luis Vives: su patria y su universo (4.ª edic.). M., Espasa Calpe, 1957, 186 pp.

[Vives]

184 **Vives** (Luis): Introducción a la sabiduría. Trad. de L. Riber. BA., Aguilar, 1955, 110 pp.

185 **Kruse** (Beda, O. S. B.): Sôbre a vida e costumes do erudito ("De vita et moribus eruditi") de João Luis Vives. Rev. Univ. Cat. S. Paolo, 11 (1956), 465-90.

[F. Sánchez]

186 **Moraes Filho** (Evaristo de): Francisco Sanches na renascença portuguesa. Rio de Janeiro, Ministerio de Educaçao e Cultura, 1953, 121 pp.

[Siglo de Oro y mística]

187 **Fernández** (Joaquín R.): San Ignacio de Loyola y el humanismo. Estudios (BA.). Julio (1956), 47-56.

[S. J. de la Cruz]

188 **Krynen** (Jean): La théologie du Baroque. Denys le mystique et S. Jean de la Croix; contribuition à l'étude de la tradition dionysienne en Espagne au XVI s. et à l'étude des sources de S. Jean de la Croix. Paris, Université, 1955, 995 pp.

189 **Jiménez Duque** (Baldomero) Presencia de San Juan de la Cruz. Arbor, 36 (1957), 39-44.

190 **Simarro Puig** (A.): Una técnica para el perfeccionamiento espiritual. (Estudio elemental sanjuanista de la subconsciencia). Rev. Espir, 16 (1957), 69-83.

191 **Vega** (Angel Custodio, O. S. A.): En torno a los orígenes de la poesía de San Juan de la Cruz. CdD, 170 (1957), 625-64.

[Siglo de Oro y Escolástica]

192 **Solana G. Camino** (Marcial): Fueron los españoles quienes elevaron la filosofía escolástica a la perfección que alcanzó en el siglo XVI. A. Real Acad. Cienc. Mor. y Polit. (1955), 79-130.

193 **Difernan** (Bonifacio, O. S. A.): El derecho y la justicia en los clásicos agustinos españoles del siglo XVI. CdD, 170 (1957), 48-94; 217-41. También edición aparte. El Escorial, 1957, 218 pp.

194 **Sánchez Agesta** (Luis): España y Europa en la crisis del siglo XVII. RevEstPol, n. 91 (1957), 55-76.

195 **Robbers** (H., S. J.): De Spaans scholastieke wijsbegeerte op de Noord-Nederlandse Universiteiten in de eerste helft van de 17e eeuw. Bijdragen. Tijd. v. Phil. en Theol., 17 (1956), 26-55.

195 bis **Straaten** (Modestus van. I. F. S. A.). Comentario al anterior (con el mismo título), ibid., 303-307.

196 **Maravall** (José Antonio): La philosophie politique espagnole au XVII siècle. dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-Reforme. Trad. de L. Cazes y P. Mesnard. Paris. Edit. Vrin. 1955. 333 pp.

197 **Höffner** (Joseh): La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana. Trad. de F. de Asís Caballero. Estudio preliminar de A. Truyol Serra. M., Edic. Cultura Hispánica. 1957. XXXIV-576 pp.

198 **Aguirre** (E.): Una hipótesis evolucionista en el siglo XVI. El P. José de Acosta. S. I.. y el origen de las especies americanas. Arbor, 36 (1957), 176-87.

[Molina]

199 **Rabeneck** (I.. S. I.): Antigua legenda de Molina Narrata examinatur. Archivum Historicum S. I., 24 (1955), 295-326 .

[Suárez]

200 **Garmendia de Otaola** (A.. S. I.): Francisco Suárez, "Doctor Eximio", pedagogo y educador. RevEspPed. 15 (1957), 312-26.

201 **Owens** (Joseph. C. SS. R.): The number of terms in the suarezian discussion of essence and being. ThemoSch, 34 (1957, 147-91.

202 **Hellín** (José. S. I.): Existencialismo escolástico suareciano. II. La existencia es lo principal en el ente. PENSAMIENTO, 13 (1957), 21-38.

203 **González Torres** (José): El concepto de potencia y sus diversas acepciones en Suárez. Quito, Univ. Cat. del Ecuador, 1957, XII-44 pp.

204 **Composta** (Darío): La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suárez. Salesianum, 18 (1956), 476-97; 19 (1957), 3-33.

205 **Herrán Medina** (Alvaro): Los principios del derecho internacional en la obra de Suárez. Rev. Jurídica (Bogotá), n. 26 (1955), 7-36.

[Saavedra Faj]

206 **Murillo Ferrol** (Francisco): Saavedra Fajardo y la política del Barroco. M., Inst. de Estudios Políticos, 1957, 363 pp.

207 **Dowling** (John C.): El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo. Posturas del siglo XVII ante la decandencia y conservación de Monarquías. Murcia, Imp. Sucesores de Nogués, 1957.

208 **Urmeneta** (Fermín de): Filosofia, religião e política no mundo contemporâneo. Glosas actualizadoras de ideias saavedrianas. RevFortFil, 13 (1957), 285-302.

[Siglo XVIII]

209 **Sarralle** (Joaquín): Los matemáticos del Colegio Imperial. RazFe, 156 (1957), 421-38.

210 **Batllori** (Miguel): La letteratura ispano italiana del settecento. CivCat, 107 (1956)², 360-72; 107 (1956)², 505-513.

[Arteaga]

211 **Arteaga** (Esteban de): La belleza ideal. Edición, prólogo y notas de M. Batllori. M., 1955.

[Balmes]

212 **Balmes** (Jaime Luciano): De las ideas. BA., Aguilar, 1955, 197 pp.

213 — — El Criterio (7.ª ed.). M., Espasa Calpe, 1956, 262 pp.

214 **González Cordero** (Francisco): El instinto intelectual, fuente de conocimiento. Doctrina de Balmes sobre el instinto ciego, su crítica y valoración en el orden ético. M., Edic. Studium, 1956, 124 pp.

[Donoso]

215 **Fernández Carvajal** (Rodrigo): Las constantes de Donoso Cortés. RevEstPol, n. 95 (1957), 75-107.

216 **Chaix-Ruy** (Julex): Donoso Cortés théologien de l'Histoire et prophète. Paris, Beauchesne, 1956, 182 pp.

217 **Schmitt** (Carl): Donoso Cortés in gesammteuropäischer Interpretation. Köln. Edit. Grev, 1950, 114 pp.

218 **Valverde** (Carlos, S. I.): Donoso Cortés de nuevo en Francia. PENSAMIENTO, 13 (1957), 352-55.

[Segunda mitad siglo XIX]

219 **Marías** (Julián): La generación de 1856. RevPsGenAplic, 12 (1957), 155-62.

[Canalejas]

220 **Ridruejo Alonso** (Pedro): Sobre el pensamiento político de Canalejas. RevEstPol, n. 96 (1957), 95-136.

[A. Ruibal]

221 **Casas Blanco** (Saturnino): Crítica ruibalista de las pruebas platónicas de la existencia de Dios. Augustinus, 2 (1957), 197-224.

[M. Pelayo]

222 **Menéndez Pelayo** (Marcelino): Antología general. Recopilación orgánica de su doctrina, por J. M. Sánchez de Muniáin. Prólogo de Mon. Angel Herrera Oria, 2 vols. M., B. A. C., 1956, 961 y 1.361 pp.

223 **Sánchez** (Luis Alberto): En el centenario de Menéndez y Pelayo. Cuadernos Americanos (México), 15 (1956), 187-93.

224 **Sánchez de Muniáin** (José M.ª) y otros: Homenaje a Don Marcelino Menéndez y Pelayo en el primer Centenario de su nacimiento, 14 enero de 1956. M., Publicaciones de la Universidad, 1956, 129 pp.

225 **Silva Castro** (Raúl): Centenario de Don Marcelino Menéndez y Pelayo. Finis Terrae (Santiago de Chile), n. 8 (1955), 42-49.

226 **Mondrone** (D., S. J.): Marcelino Menéndez y Pelayo nel primo centenario della nascita (1856-1956). CivCat, 107 (1956)², 187-201.

227 — — Menéndez y Pelayo: Alcuni aspetti della sua figura. CivCat, 107 (1956)², 305-319.

228 **Sánchez Reyes** (Enrique): Don Marcelino. Biografía del último de nuestros humanistas. Santander, Edit. Sociedad Menéndez y Pelayo, 1956, 406 pp.

229 **Giménez Caballero** (Ernesto): La asunción de Menéndez Pelayo. Mundo Hispánico, n. 106 (1957), 54.

230 **Gullón** (Ricardo): Menéndez Pelayo, crítico. Insula, n. 122 (1957), 1, 9.

231 **Picón Salas** (Mariano): Menéndez y Pelayo leído otra vez. Cuadernos, n. 21 (1956), 57-60.

232 **Alvarez Turienzo** (S., O. S. A.): Un Menéndez Pelayo en libertad: CdD, 170 (1957), 95-113.

231 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Diálogo sin polémica. Crisis, 4 (1957), 137-41.

234 **Sola** (José de C., S. I.): El concepto de nación étnica y literaria de España según Menéndez y Pelayo. Espíritu, 6 (1957), 117-28.

235 **Lena** (Alves de): Menéndez Pelayo e a cultura portuguesa. Brotéria, 64 (1957). 44-50.

236 **Unamuno Jugo** (Miguel de): Vida de Don Quijote y Sancho (10.ª ed.). M., Espasa Calpe, 1956, 230 pp.

237 — — En torno al casticismo (4.ª ed.). M., Espasa Calpe, 1957, 146 pp.

238 — — Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana (2.ª ed.), M., Espasa Calpe, 1957, 154 pp.

239 — — El espejo de la muerte (5.ª ed.). M., Espasa Calpe, 1957, 162 pp.

240 — — Contra esto y aquello (4.ª ed.). M., Espasa Calpe, 1957, 149 pp.

241 — — Andanzas y visiones españolas. M., Aguilar, 1957, 635 pp.

242 — — Inquietudes y meditaciones. Prólogo y notas de M. García Blanco. M., Edit. Afrodisio Aguado, 1957, 276 pp.

243 **Serrano Poncela** (S.): Encuentro con don Miguel. Cuadernos, n. 22 (1957), 33-37.

244 **Ramis Alonso** (M.): Miguel y su daimón. Crisis, 4 (1957), 283-308.

245 **Tucci** (Roberto, S. I.): Miguel de Unamuno alla ribalta. CivCatt, 108 (1957-I), 493-504.

246 **Iturrioz** (Jesús, S. I.): Tras la condenación de Unamuno. RazFe, 155 (1957), 317-28.

247 **Tucci** (Roberto, S. I.): Itinerario spirituale di Miguel de Unamuno. CivCatt, 108 (1957-II), 146-59.

248 **García Astrada** (Arturo): Aspectos metafísicos en el pensamiento de Unamuno. Humanitas, n. 7 (1956), 37-47.

249 **Ferrater Mora** (José): Unamuno y la idea de la realidad. Cuadernos, n. 22 (1957), 38-42.

250 **Sevilla Benito** (Francisco): La gnoseología de Unamuno y el descubrimiento de Dios. Augustinus, 2 (1957), 57-76.

251 **García Blanco** (Manuel): Walt Whitman y Unamuno. Cult. Universitaria (Caracas). Nov.-Dic. (1955), 76-102.

[D'Ors] 252 **Ruiz Díaz** (Adolfo F.): Eugenio D'Ors en su tiempo. Philosophia, nn. 20-21 (1955), 87-96.

[Ortega] 253 **Ortega y Gasset** (José): Un texto inédito de Ortega: El decir de la gente: la lengua. Hacia una nueva lingüística. La Torre, nn. 15-16 (1956), 15-44.

254 — — Dos conferencias en Tucumán. Humanitas, n. 7 (1956), 123-34.

255 — — Al pie de las letras. M., Edit. Hernando, 1956, 229 pp.

256 — — En torno a Galileo. Esquema de las crisis. M., Revista de Occidente, 1956, 240 pp.

257 — — Obras Completas. Tomo I (1902-1916) (4.ª ed.). Tomo II. El Espectador (1916-1934) (4.ª ed.). M., Rev. de Occidente, 1957, 573 y 747 pp.

258 — — Caracteres y circunstancias. M., Edit. Afrodisio Aguado, 1957, 399 pp.

259 — — Meditación de la técnica. Vicisitudes de las Ciencias. Bronca en la Física (3.ª ed.). M., Rev. de Occidente, 1957, 146 pp.

260 — — Viajes y países. M., Rev. de Occidente, 1957, 201 pp.

261 — — Sobre el amor. M., Edit. Plenitud, 1957, 666 pp.

262 — — El Hombre y la Gente. M., Rev. de Occidente, 1957, 317 páginas.

263 — — Meditaciones del "Quijote". Comentario de J. Marías. M., Rev. de Occidente, 1958, XXVIII-446 pp.

264 — — ¿Qué es filosofía? (Obras inéditas, vol. II). M., Rev. de Occidente, 1958, 264 pp.

265 **H.** (A. R.): Bibliografía orteguiana. La Torre, nn. 15-16 (1956), 581-90.

266 **Balaunde** (Víctor Andrés): Ortega y Gasset. Mercurio Peruano (Lima). Noviembre (1955), 839-45.

267 **Salmerón** (Fernando): Las mocedades de Ortega y Gasset. La Torre, nn. 15-16 (1956), 369-84.

268 **Onís** (Federico de): Ortega, joven. Asomante (Puerto Rico), 1956, n. 4; ver también Cuadernos (París), n. 27 (1957), 4-12.

269 **Huéscar** (Antonio R.): Relato personal. La Torre, nn. 15-16 (1956), 85-92.

270 **Franco de Marías** (Dolores): El brillo de su ausencia. La Torre, nn. 15-16 (1956), 59-64.

271 **Gaos** (José): Los dos Ortegas. La Torre, nn. 15-16 (1956), 127-40.

272 **Ellacuría** (Ignacio): Ortega y Gasset: hombre de nuestro ayer. E. C. A. (San Salvador). Mayo (1956), 198-203.

271 **Córdova de Braschi** (Julia): Ortega y Gasset, hombre de su tiempo. Asomante (Puerto Rico), 1956, n. 4.

274 **García Morejón** (Julio): Actualidades del pensamiento de Ortega y Gasset. San Pablo, Edic. Brasileiro de Fil., 1955, 21 pp.

275 **Geers** (G. J.): El prestigio de Ortega y Gasset en Europa. Asomante (Puerto Rico), 1956, n. 4.

276 **Laín Entralgo** (Pedro): Ortega y el futuro. La Torre, nn. 15-16 (1956), 249-70.

277 **Ellacuría** (Ignacio): Ortega y Gasset, desde dentro. E. C. A. (San Salvador). Junio (1956), 278-83.
278 **Díez del Corral** (Luis): Saber y personalidad en Ortega. La Torre, nn. 15-16 (1956), 45-58.
279 **Cascales** (Ch.): L'humanisme d'Ortega y Gasset. Préface de P. Mesnard. París, 1957.
280 **Maravall** (José Antonio): Testimonio de Ortega. La Torre, nn. 15-16 (1956), 65-78.
281 **Núñez** (Félix Armando): José Ortega y Gasset o la jerarquía. Rev. Nac. de Cultura (Caracas), n. 114 (1956), 11-26.
282 **Marías** (Julián): El primer libro de Ortega. La Torre, nn. 15-16 (1956), 271-84.
283 **López-Morillas** (J.): Ortega, Marías y un libro-escorzo. En torno a las Meditaciones del Quijote. Insula, n. 133 (1957), 1-2.
284 **Mindán** (Manuel): Ortega y Gasset o homem e o filósofo. RevPortFil, 12 (1956), 113-24.
285 **Granell** (Manuel): Ortega y Gasset, el filósofo. Cult. Universitaria (Caracas). Sep.-Oct. (1955), 5-16.
286 **Ramírez** (Santiago, O. P.): La filosofía de Ortega y Gasset. Barc., Edit. Herder, 1958, 474 pp.
287 **Ferrater Mora** (José): Ortega y Gasset, an outline of his philosophy. New Haven. Yale University Pres, 1957, 74 pp.
288 **Fraile** (Guillermo, O. P.): Aspectos del pensamiento orteguiano. A propósito de un libro. EstFil, 6 (1957), 339-48.
289 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Ortega y Gasset y la filosofía de nuestro tiempo. GiordiMet, 11 (1956), 174-82.
290 **Stern** (Alfredo): ¿Ortega existencialista o esencialista? La Torre, nn. 15-16 (1956), 385-400.
291 **Marrero** (Domingo): Crítica de la ciencia y concepto de la filosofía en Ortega. La Torre, nn. 15-16 (1956), 285-304.
292 **Andrés Alvarez** (Valentín): Teoría e historia, o Apolo y Dionisio. La Torre, nn. 15-16 (1956), 469-76.
293 **Ferrater Mora** (José): Una fase en el pensamiento de Ortega: el objetivismo. La Torre, nn. 15-16 (1956), 119-26.
294 **Huerta** (Eleazar): Dinamismo del ser en Ortega. Humanitas, n. 8 (1957), 155-64.
295 **Ortega Rodrigo** (Eliseo): En las coordenadas de la filosofía orteguiana: Ideas para un esquema del problema ontológico. La Torre, nn. 15-16 (1956), 525-52.
296 **Marías** (Julián). Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología. Insula, n. 126 (1957), 3.
297 **Zaragüeta** (Juan): El vitalismo de Ortega. La Torre, nn. 15-16 (1956), 455-66.
298 **Belaval** (Emilio S.): El ser de lo viviente en el raciovitalismo orteguiano. Asomante (Puerto Rico), 1956, n. 4.
299 **Rojo** (Roberto): La posibiildad de una lógica vital en Ortega. Humanistas, n. 8 (1957), 151-53.
300 **Pérez** (Isacio): Alcance del interés vital de las verdades sabidas. (Apología de la contemplación, al pie de un pasaje orteguiano.) EstFil, 6 (1957), 279-324.
301 **Marrero** (Domingo): El constructivismo orteguiano y las categorías de la vida. Asomante (Puerto Rico), 1956, n. 4.
302 **Rosales** (Luis): La libertad y el proyecto vital en Ortega y Gasset. CuadHisp, 32 (1957), 159-74.
303 **Quiles** (Ismael, S. I.): Ensimismamiento y esencia del hombre, según Ortega y Gasset. CyF, 13 (1957), 3-27.
304 **Vela** (Fernando): La "fantasía" en la filosofía de Ortega. La Torre, nn. 15-16 (1956), 433-54.
305 **Cano** (José Luis): Ortega y el amor. CuadHisp, 32 (1957), 224-27.

306 **Granell** (Manuel): Ortega y el transfondo filosófico de la microfísica. La Torre, nn. 15-16 (1956), 141-66.
307 **García Astrada** (Arturo): Historia, ciencia histórica e historiología en Ortega y Gasset. Humanitas (Tucumán), n. 9 (1957), 107-15.
308 **Marías** (Julián): El hombre y la gente. El lugar de la teoría de la vida social en la filosofía de Ortega. Insula, n. 130 (1957), 1, 3, 9.
309 **Recaséns Siches** (Luis): José Ortega y Gasset. Su metafísica, su sociología y su filosofía social. La Torre, nn. 15-16 (1956), 305-36.
310 **Ferrater Mora** (José): Ortega y la idea de la sociedad. Humanitas, n. 7 (1956), 13-20.
311 **Fink** (Eugen): El problema del modo de ser de la comunidad humana. La Torre, nn. 15-16 (1956), 501-24.
312 **Arsenio Torres** (José): Supuestos filosóficos de la reconstrucción social en Ortega y Gasset. La Torre, nn. 15-16 (1956), 401-32.
313 **Caillois** (Roger): Juegos y sociedades. La Torre, nn. 15-16 (1956), 477-500.
314 **Urmeneta** (Fermín de): Sobre estética orteguiana. RveldEst, 15 (1957), 157-64.
315 **Díaz Román** (R.): Estilo y poesía en Ortega y Gasset. Univ-Antioq, 33 (1957), 373-85.
316 **Lafuente Ferrari** (Enrique): Las artes visuales y su historia en el pensamiento de Ortega. La Torre, nn. 15-16 (1956), 167-248.
317 **Arce de Vázquez** (Margot): La función del paisaje en las meditaciones del "Quijote". Asomante (Puerto Rico), 1956, n. 4.
318 **Roggiano** (Alfredo A.): Estética y crítica literaria en Ortega y Gasset. La Torre, nn. 15-16 (1956), 337-60.
319 **Mallo** (Jerónimo): Ortega y el catolicismo español. Cuadernos (P), n. 27 (1957), 13-17.
320 **Romero** (Francisco): Ortega y la circunstancia española. La Torre, nn. 15-16 (1956), 361-68.
321 **Rivera Losada** (Antonio): La Europa federal: Un sueño de Ortega. CuadHisp, 31 (1957), 355-58.
322 **Marías** (Julián): Dos dedicatorias. Las relaciones entre Unamuno y Ortega. Insula, n. 132 (1957), 3.
323 **Durán** (Manuel): Dos filósofos de la simpatía y el amor: Ortega y Max Scheler. La Torre, nn. 15-16 (1956), 103-18.
324 **Babín** (María Teresa): Presencia de Ortega y Gasset en Puerto Rico. Asomante (Puerto Rico), 1956, n. 4.

[Machado]
325 **González** (Rafael A.): Pensamiento filosófico de Antonio Machado. La Torre, n. 18 (1957), 129-60.

[J. R. Jiménez]
326 **Vandercammen** (Edmon): Realidad y abstracción en la obra de Juan Ramón Jiménez. La Torre, nn. 19-20 (1957), 63-88.
327 **Marías** (Julián): "Platero y yo" o la soledad comunicada. La Torre, nn. 19-20 (1957), 381-96.

[Muñoz Alonso]
328 **Rodríguez** (María Teresa): Itinerario filosófico agustiniano de Muñoz Alonso. Augustinus, 2 (1957), 367-76.
329 **Albendea** (Manuel): O Pensamiento filosófico de Muñoz-Alonso. RevPortFil, 13 (1957), 359-81.
330 **Legaz y Lacambra** (Luis): La influencia de la doctrina de Kelsen en la ciencia jurídica española. RevEstPol, n. 96 (1957), 29-40.

Filosofía hispanoamericana.

[Est. generales]
331 **Larroyo** (Francisco): La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser. Univ. Nac. Autónoma de México, 1958, 320 pp.
332 **Peñalver Simó** (Patricio): Presente y futuro de la filosofía his-

panoamericana. Est. Americanos (Sevilla), nn. 50-51 (1955), 575-89.

333 **Mayz Vallenilla** (Ernesto): El problema de América. (Apuntes para una filosofía americana.) Episteme, n. 1 (1957), 465-501.

334 **Ross** (Waldo): Algunos caracteres de la filosofía latinoamericana. UnivAntioq, 33 (1957), 533-38.

335 — — El sentido de una cosmovisión en la literatura latinoamericana. Rev. Dominicana de Fil., n. 1 (1956), 105-120.

336 **Hippel** (Ernst von): Ideas políticas en las culturas prehispánicas. Est. Americanos (Sevilla), n. 53 (1956), 115-23.

337 **Whitaker** (Arthur, P.): La historia intelectual de Hispanoamérica en el siglo XVIII. Rev. de Hist. de América (México). Diciembre (1955), 553-73.

338 **Anquín** (Nimio de): El ser, visto desde América. Humanitas, n. 8 (1957), 13-28.

[Argentina] 339 **Casas** (Manuel Gonzalo): Coriolano Alberini y la filosofía argentina. Humanitas, n. 8 (1957), 131-49.

340 **Caturelli** (Alberto): Existencialismo y metafísica clásica en la obra de Mons. Derisi. Sapientia, 12 (1957), 54-62.

341 **Virasoro** (Miguel Angel): Mi filosofía. Rev. dominicana de Fil., n. 2 (1956), 27-57.

342 **Quiles** (Ismael, S. I.): El P. Enrique B. Pita y su pensamiento filosófico CyF, 13 (1957), 173-80.

[Bolivia] 343 **Pescador** (Augusto): La filosofía en Bolivia en el siglo XX. Cursos y Conferencias (BA.). Marzo (1956), 61-80.

[Chile] 344 **Vidal Muñoz** (Santiago): Apuntes sobre la filosofía en Chile. Cursos y Conferencias (BA.). Marzo (1956), 39-60.

[Colombia] 345 **Jaramillo Uribe** (Jaime): Tradición y problemas de la filosofía en Colombia. Cursos y Conferencias (BA.). Marzo (1956), 96-119.

[Costa Rica] 346 **Dengo** (María Eugenia): Roberto Brenes Mesén (—† 1947—). RevFil (Costa Rica), 1 (1957), 53-60.

[Cuba] 347 **Vitier** (Medardo): Cincuenta años de estudio de la filosofía en Cuba. Cursos y Conferencias (BA). Marzo (1956), 120-32.

[México] 348 **Hernández Luna** (Juan): La filosofía contemporánea en México. Cursos y Conferencias (BA.). Marzo (1956), 3-26.

[Paraguay] 349 **Benítez** (Justo Pastor): Diagrama de las ideas en el Paraguay. Rev. dominicana de Fil., n. 2 (1956), 58-62.

[Perú] 350 **Salazar Bondy** (Augusto): La filosofía peruana contemporánea. Cursos y Conferencias (BA.). Marzo (1956), 81-95.

351 **Caturelli** (Alberto): Mito, historia y misterio, según Wagner de Reyna. Sapientia, 12 (1957), 206-209.

[Puerto Rico] 352 **Fernández Méndez** (Eugenio): Salvador Brau, precursor de una sociología americana (—† 1912—). La Torre, n. 14 (1956), 159-178.

[Santo Domingo] 353 **Troncoso Sánchez** (Pedro): Espiritualidad y cultura del pueblo dominicano. Rev. dominicana de Fil., n. 1 (1956), 5-29.

354 **Cordero** (Armando): Proyecciones del actual movimiento filosófico dominicano. Rev. dominicana de Fil., n. 1 (1956), 40-64.

355 — — Manifestaciones de la vida cultural en Santo Domingo (Apuntes históricos de su filosofía.). Rev. dominicana de Fil., n. 3 (1957), 63-78.

[Uruguay] 356 **Ardao** (Arturo): Tendencias filosóficas en el Uruguay en el siglo XX. Cursos y Conferencias (BA.). Marzo (1956), 27-38.

357 **Rodó** (José Enrique): Obras Completas. Introd., pról. y notas de E. Rodríguez Monegal. M., Aguilar, 1957, 1481 pp.

[Venezuela] 358 **García Bacca** (Juan David): La filosofía en Venezuela desde el siglo XVII al XIX. Univ. Central de Venezuela, 18 pp.

359 **Cárdenas** (Horacio): Resonancias de la filosofía europea en Venezuela. Univ. Central de Venezuela, 25 pp.

360 **Beltrán Guerrero** (Luis): Introducción al positivismo venezolano. Rev. Nac. de Cultura (Caracas), nn. 112-113 (1955), 193-219.
361 **Alone**: Don Andrés Bello. Rev. Nac. de Cultura (Caracas), nn. 112-113 (1955), 11-27.

FILOSOFIA

Introducción. Obras y estudios generales. Teoría de la ciencia.

Estudios históricos: supra, nn. 4, 10, 264.
362 **Albendea** (Manuel): La nueva visión del mundo. Crisis, 4 (1957), 321-28.
363 **Avelino** (Francisco Antonio): Filosofía, veracidad y originalidad. Rev. dominicana de Fil., n. 2 (1956), 17-26.
364 **Ceriotto** (Carlos L.): La travesía científica de la filosofía. Philosophia, nn. 20-21 (1955), 53-64.
365 **Echarri** (Jaime, S. I.): Integración filosófica del humanismo científico. Filosofía y Ciencia. PENSAMIENTO, 13 (1957), 427-68.
366 **Eguiagaray Bohigas** (Francisco): Sensismo. Crisis, 4 (1957), 309-20.
367 **García Asensio** (Pedro, S. I.): Hacia la unidad de la escolástica. PENSAMIENTO, 13 (1957), 263-96.
368 **Granell** (Manuel): Ser, verdad y progreso. Episteme, n. 1 (1957), 67-82.
369 **Highet** (Gilbert): La fuerza de las ideas. Trad. de J. Fernández Yáñez. Barc., Edit. Hispano-Europea, 1956, 84 pp.
370 **Marías** (Julián): ¿Qué es la filosofía? Insula, n. 124 (1957), 1, 3.
371 **Market** (Oswaldo): La historicidad del saber filosófico. RevFil, 16 (1957), 345-82; 503-46.
372 **Martínez Gómez** (Luis, S. I.): Humanismo y filosofía perenne. Rev. de Educación, 22 (1957), 34-38.
373 **Mondolfo** (Rodolfo): La Filosofía como problemática y su continuidad histórica. RevFil (Costa Rica), 1 (1957), 9-18.
374 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Actualidad y Filosofía. Crisis, 4 (1957). 141-48. Ver también RevPortFil, 13 (1957), 3-12.
375 **Muñoz Paz-Vizcaíno** (S., S. I.): La libertad ideológica de la ciencia. Semanas Españolas de Fil., t. 2 (1957), 503-512.
376 **Neri Castañeda** (Héctor): Naturaleza de las cuestiones filosóficas. Univ. de San Carlos (Guatemala). Oct.-Nov.-Dic. (1954), 137-66.
377 **París** (Carlos): Ciencia, conocimiento, ser. Santiago de Compostela. Universidad, 1957, 459 pp.
378 **Pegueroles** (Juan, S. J.): La razón, la verdad y la vida. Espíritu, 6 (1957), 129-36.
379 **Prieto** (Jacinto): Filosofía y autenticidad. Crisis, 4 (1957), 265-82.
380 **Rintelen** (Fritz von): Positivismo y humanitas amenazada. Episteme, n. 1 (1957), 419-63.
381 **Zambrano** (María): Apuntes sobre la acción de la filosofía. La Torre, nn. 15-16 (1956), 553-76.
382 **Zaragüeta** (Juan): A filosofía e a psicología em ordem à vida. RevPortFil, 13 (1957), 174-83.

Lógica y Epistemología.

Estudios históricos: supra, nn. 34, 67, 69, 71, 76, 92, 94, 125, 128, 130, 149, 214, 250, 299.
383 **Cuéllar Bassols** (Luis): La verdad y su función liberadora. Semanas Españolas de Fil. t. 2 (1957), 425-32.

384 **Mañero-Mañero** (Salvador): La fundamentación lógica y la subalternación de saberes. RevFil, 16 (1957), 269-302.
385 **Miró Quesada** (Francisco): La comprensión como problema epistemológico. Episteme, n. 1 (1957), 105-47.
386 **Mish** (Georg): El problema de la verdad en la autobiografía. Rev. Inst. de Fil. (Córdoba), n. 1 (1957), 29-36.
387 **Muñoz** (Vicente, O. de M.): La lógica antigua y medieval a la luz de la logística. Salmanticensis, 4 (1957), 503-41.
388 **Rodríguez** (Angel): La lógica, propedéutica de la filosofía. RelCult, 2 (1957), 677-83.
389 **Roig Gironella** (Juan, S. I.): El problema de los tres grados de certeza. I. Las incertidumbres de la certeza. PENSAMIENTO, 13 (1957), 203-22.
390 — — La certeza moral, su naturaleza y sus grados. PENSAMIENTO, 13 (1957), 297-346.
391 **Roldán** (Alejandro, S. I.): The absurd, the paradoxical and human understanding. Philosophy today, 1 (1957), 29-32.
392 **Steenberghen** (Fernand van): Epistemología. Trad. de E. Poveda. M., Gredos, 1956, 336 pp.
393 **Vallado Berrón** (Fausto E.): El principio de contradicción. Fil. y Letras (México). Jul.-Dic. (1954), 63-74.

Metafísica y teología natural.

Estudios históricos: supra, nn. 9, 14, 19, 20, 23, 32, 36-38, 43, 44, 49-51, 80, 86, 88, 98, 99, 136, 137, 142, 143, 151, 154, 201-203, 221, 248, 294-296, 340.
394 **Alcorta** (José Ignacio): È possibile una metafisica? Come si pone "oggi" il problema della metafisica. GiordiMet, 11 (1956), 427-50.
395 **Anquin** (Nimio de): Igual título. Ibid., 547-62.
396 **Bofill** (Jaime): Igual título. Ibid., 508-509.
397 **Frutos** (Eugenio): Igual título. Ibid., 606-16.
398 **Gonzalo Casas** (Manuel): Igual título. Ibid., 520-24.
399 **Muñoz-Alonso** (Adolfo): Igual título. Ibid., 675-80.
400 **París** (Carlos): Igual título. Ibid. 684-91.
401 **Pro** (Diego F.) y **Silva** (Juan Carlos): Igual título. Ibid., 704-708.
402 **Quiles** (Ismael): Igual título. Ibid., 709-17.
403 **Alcorta** (José Ignacio): El problema del mal en el racionalismo. Semanas Españolas de Fil., t. 1 (1955), 447-70.
404 — — Aproximación a la Ontología. RevFil, 16 (1957), 459-76.
405 **Betancur** (Cayetano): El ser y el consistir. Episteme, n. 1 (1957), 149-76.
406 **Fernández de Viana** (Félix, O. P.): Problemas actuales en el umbral de la Metafísica (continuación). EstFil, 6 (1957), 5-52.
407 **Fink** (Eugen): Curso sobre los conceptos filosóficos fundamentales: ser-verdad-mundo. Episteme, n. 1 (1957), 183-314.
408 **González Alvarez** (Angel): La metafísica del mal. Semanas Españolas de Fil., t. 1 (1955), 241-50.
409 **León Portilla** (Miguel): Sobre el origen de la metafísica. Fil. y Letras (México). Jul.-Dic. (1954), 37-62.
410 **López Salgado** (Cesáreo, C. M. F.): Líneas generales del método metafísico. Sapientia, 12 (1957), 9-22.
411 **Lotz** (J., S. I.): El problema del "apriorismo". Crisis, 4 (1957), 229-39.
412 **Meyer-Abich** (Adolf): El holismo como idea, teoría e ideología. Episteme, n. 1 (1957), 345-418.
413 **Mindán Manero** (Manuel): El mal en el hombre en el orden intelectual. Semanas Españolas de Fil., t. 1 (1955), 271-88.
414 **Muñoz-Alonso** (Adolfo): La relación axiológica. Crisis, 4 (1957), 63-66.

415 **Oromí** (Miguel): Una metafísica esencialista (continuación). VV, 14 (1956), 431-441.
416 **Ortega** (Augusto Andrés, C. M. F.): Dios y el problema del mal. Semanas Españolas de Fil., t. 1 (1955), 317-56.
417 **Pacios** (Antonio, M. C. M.): Teoría del acto final. Crisis, 4 (1957), 15-62.
418 **París** (Carlos): El mal en el mundo físico. Semanas Españolas de Fil., t. 1 (1955), 251-70.
419 **Ramos Gangoso** (E.): Investigación ontológica. Tiempo, Espacio, Movimiento, la Eternidad, la Nada. Vigo, Imp. Faro de Vigo, 1957, 171 pp.
420 **Roquer Vilarrasa** (Ramón): La ruta de la metafísica (continuación). Convivium, 2 (1957), 141-54.
421 **Ruano** (Nazario, O. C. D.): Qué es Dios en los confines del pensamiento. Rev. dominicana de Fil., n. 3 (1957), 37-62.
422 **Sánchez-Ruiz** (José M.ª, S. D. B.): Las pruebas de la existencia de Dios en el tomismo. EstFil, 6 (1957), 53-96.
423 **Sarti** (Sergio): La conciencia como ontofanía problemática y la estructura del ser. Augustinus, 2 (1957), 377-98.
424 **Sciacca** (Michele Federico): La dialéctica del ser. Crisis, 4 (1957), 415-26.
425 — — Reflexiones sobre la existencia de Dios. RevFil, 16 (1957), 259-68.
426 **Steenberghen** (Fernand van): Ontología. Trad. de R. Martínez Ferri. M., Edit. Gredos, 1957, 320 pp.
427 **Zaragüeta** (Juan): El problema del mal y sus perspectivas. Semanas Españolas de Fil., t. 1 (1955), 221-38.

Cosmología y biología. Antropología.

Estudios históricos: supra, nn. 8, 39, 52, 55, 60, 87, 90, 124, 150, 198, 261, 303, 306.
428 **Alvarez de Linera** (Antonio): ¿Qué puede haber de verdad en los determinismos? Semanas Españolas de Fil., t. 2 (1957), 159-66.
429 **Bolzán** (J. E.): Indeterminismo, causalidad y física cuántica. Sapientia, 12 (1957), 187-200.
430 **Gonzalo Casas** (Manuel): La metafísica y el tiempo. Rev. dominicana de Fil., n. 2 (1956), 63-69.
431 **Gullón de Senespleda** (Enrique): La evolución del universo. Arbor, 38 (1957), 331-61.
432 **Leonardi** (Pedro): La evolución biológica. Trad. de B. Meléndez. M., Edit. Fax, 1957, 402 pp.
433 **Lobato** (Abelardo, O. P.): La forma sustancial y la unidad del compuesto. EstFil, 6 (1957), 333-38.
434 **Martínez de Campos** (Carlos): Tiempo y espacio. Arbor, 36 (1957), 441-57.
435 **Mayor** (Domingo, S. I.): Le ley del universo. Teorías. Miscelánea Comillas, 27 (1957), 107-44.
436 **Puigrefagut** (Ramón, S. J.): Limitación del cosmos en el espacio. Espíritu, 6 (1957), 181-89.
437 — — Implicaciones filosóficas de la relatividad especial einsteiniana. UnivAntioq, 34 (1957), 157-76.
438 **Renoirte** (Fernand): Elementos de Crítica de las Ciencias y Cosmología. Trad. de R. Martínez Ferri. M., Gredos, 1956, 273 pp.
439 **Roldán** (Alejandro, S. I.): ¿Vida en el laboratorio? PENSAMIENTO, 13 (1957), 127-58.
440 **Alcina Franch** (José): Precisiones en torno a la antropología cultural. Arbor, 37 (1957), 171-79.
441 **Allende-Lezama** (L. P.): Teoría del hombre, desde la química hasta la axiología. BA., Edit. "Pal", 1957, 96 pp.

442 **Andérez Alonso** (Valeriano, S. I.): Hacia el origen del hombre. Comillas (Santander), Univ. Pontificia, 1956, 390 pp.
443 **Basave Fernández del Valle** (Agustín). Filosofía del hombre. México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1956, 320 pp.
444 **Brüning** (Walther): Individuo y persona en la imagen actual del hombre. Rev. Inst. de Fil. (Córdoba), n. 1 (1957), 43-54.
445 **Comas** (Juan): La evaluación humana. La Torre, n. 17 (1957), 75-118.
446 **Cuesta** (Salvador, S. I.): Teoría de las estirpes como causa y contenido de la historia. Augustinus, 2 (1957), 475-508.
447 **González Cordero** (Francisco, C. M. F.): "Lo eterno" y "lo temporal" en el hombre. Semanas Españolas de Fil., t. 2 (1957), 466-74.
448 **Guil Blanes** (Francisco): Razón histórica y esencia humana. Mercurio Peruano (Lima), Noviembre (1955), 786-98.
449 **Hellín Lasheras** (José, S. I.): Metafísica de la personalidad humana. Semanas Españolas de Fil., t. 1 (1955), 171-72.
450 **Iturrioz** (Jesús, S. I.): El dolor. Hechos y Dichos, 83 (1957), 245-52.
451 **Jones** (Ernest): La naturaleza del genio. RevPsGenAplic, 12 (1957), 13-36.
452 **Laín Entralgo** (Pedro): La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano. M., Revista de Occidente, 1957, 585 pp.
453 **López Ibor** (Juan José): Significación antropológica del juego. CuadHisp, 32 (1957), 13-25.
454 **Mantilla Pineda** (Benigno): Los derechos inalienables de la persona humana en las filosofías de la inmanencia y trascendencia. UnivAntioq 33 (1957), 418-20.
455 **Margenau** (Henry): El nuevo concepto del hombre en su ambiente físico. Episteme, n. 1 (1957), 315-44.
456 **Marini** (Emilio): Esperanza teologal y esperanza humana. Latinoamérica, 8 (1956), 56-59.
457 **Minguijón Adrián** (Salvador): Aspectos sociales de la personalidad. Semanas Españolas de Fil., t. 1 (1955), 45-60.
458 **Muñoz Espinalt** (Carlos): Tipos humanos. Barc., Edic. Toray, 1957, 123 pp.
459 **Muñoz Pérez Vizcaíno** (Jesús, S. I.): La conceción metafísica de la persona y el remedio de la angustia humana. Semanas Españolas de Fil, t. 1 (1955), 180-82.
460 **Muriel** (Rafael, O. P.): Trascendencia de la persona en el bien común del universo. EstFil, 6 (1957), 231-44.
461 **Oñativia** (Oscar): Barrera y rodeo en la conducta humana. Humanitas, n. 8 (1957), 71-92.
462 **Pironio** (Eduardo): Reflexiones sobre la amistad. Sapientia, 12 (1957), 23-32.
463 **Sciacca** (Michele Federico): La normalidad de la voluntad moral y su humanidad profunda. Humanitas, n. 7 (1956), 21-26.
464 — — La violencia del ser moral y el despiadado ímpetu del amor. Augustinus, 2 (1957), 189-96.
465 **Urdánoz** (Teófilo, O. P.): Para una filosofía y teología de la esperanza. CT, 84 (1957), 549-612.
466 **Virasoro** (Rafael): Soledad y comunión. Humanitas, n. 8 (1957), 43-53.
467 **Zaragüeta** (Juan): Cosa y persona. Semanas Españolas de Fil., t. 1 (1955), 7-24.

Psicología racional y experimental.

Estudios históricos: *supra*, nn. 3, 19, 27, 35, 40, 53, 54, 109-115, 131, 132. 138, 156. 190, 302, 323.

468 **Alejandro** (José M.ª, S. I.): El problema del método en la investigación gnoseológica. PENSAMIENTO, 13 (1957), 39-70.
469 **Alvarez de Linera** (Antonio): El contagio mental en la vida espiritual. RevEspir, 16 (1957), 202-7.
470 — — Cybernetics as seen by the philosopher. Philosophy today, 1 (1957), 202-206.
471 **Amézola** (José Ramón de): Indagación de la humana libertad. Enlace entre espíritu y cuerpo en el hombre. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 247-70.
472 **Aróstegui** (Antonio): Análisis ontológico de la libertad. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 37-42.
473 **Aumente** (José): Psicoanálisis, libertad y proyecto. CuadHisp 31 (1957), 224-30.
474 **Ballús** (C.) y **Turó** (P.): El hombre. Breviario de psicología práctica. Barc., Edit. Aymá, 1957, 275 pp.
475 **Baruk** (Henry): La psiquiatría social. Trad. de R. Vidal Folch. Barc., Edit. Vergara, 1956, 175 pp.
476 **Bofill Bofill** (Jaime): Ontología y libertad. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 25-36.
477 — — Para una metafísica del sentimiento. II. Sentimiento. Juicio. Existencia. Convivium, 2 (1957), 3-36.
478 **Bueno Martínez** (Gustavo): Análisis lógico de la idea de libertad. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 43-56.
479 **Burloud** (Albert): Psicología de la sensibilidad. Trad. de R. Vidal Folch. Barc., Edit. Vergara, 1956, 221 pp.
480 **Cardenal Iracheta** (Manuel): Cultura y libertad. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 493-502.
481 **Cesari** (Paul): Psicología del niño. Trad. de J. E. C. Barc., Edit. Salvat, 1956, 142 pp.
482 **Chevalier** (J.): La liberté en face de l'existentialisme. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 527-42.
483 **Cuesta** (Salvador, S. I): Libertad y personalidad. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 289-96.
484 **Cura** (Alejandro del, O. P.): Libertad psicológicamente considerada. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 271-80.
485 **Cura** (Angel del, O. P.): La libertad en la pasión consiguiente por redundancia. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 281-88.
486 **Echarri** (Jaime, S. I.): Libertad encarnada. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 127-58.
487 **Fernández de Viana** (Félix): La libertad del ente creado, como su ser, es dependiente e imperfecta. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 57-64.
488 **Flores Villasana** (Roberto): Determinismo y libertad Fi,. y Letras (México). Jul.-Dic. (1954), 121-37.
489 **Frutos** (Eugenio): Freedom is a reward. Philosophy today, 1 (1957), 102-105.
490 — — La libertad como destino de la persona humana. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 181-200; ver también Augustinus, 2 (1957), 15-30.
491 — — La persona humana en su dimensión metafísica. Semanas Españolas de Fil, t. 1 (1955), 117-66.
492 **García López** (J.): La raíz metafísica de la libertad. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 65-72.
493 **Hellín Lasheras** (José, S. I.): El principio de razón suficiente y la libertad. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 201-12.
494 **Lobato** (A.): Inteligencia y libertad. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 319-28.
495 **López Ibor** (José): El problema de la personalidad en la psicología médica. Semanas Españolas de Fil, t. 1 (1955), 27-44.

496 — — La verdadera psicología profunda. RevEspir, 16 (1957), 328-36.
497 **Manyá** (Joan B.): És necessari l'intellecte agent? Convivium, (1956-II), 176-88.
498 **Mañero** (Salvador): Situación y libertad. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 395-404.
499 **Marangoni** (Víctor O., S. I.): Metafísica y sentimiento. CyF, 13 (1957), 187-94.
500 **Marden** (Orison Swett): Dominio de los nervios. Trad. de F. Climent Terrer (10.ª edic.). Barc., Edic. J. R. S., 1957, 285 pp.
501 **Market** (Oswaldo): La libertad entificadora. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 73-78.
502 **Martínez Arango** (C.): La religión, factor utilizable en psicoterapia. RevEspir, 16 (1957), 394-98.
503 **Mateos** (Fernando, S. I.): La curiosidad. PENSAMIENTO, 13 (1957), 78-88.
504 **Medina** (María Teresa): El hábito cualidad y la vida consciente. UnivPontBol, 21 (1957), 273-99.
505 **Minski** (Louis): Manual práctico de psiquiatría. Trad. de L. Montserrat Valle. Barc., Edit. Modesto Usón, 1956, 220 pp.
506 **Mira y López** (E.): Psiquiatría. Diagnóstico, asistencia, tratamiento y profilaxis psiquiátricos. BA., El Ateneo, 1955.
507 **Montero Moliner** (Fernando): ¿Es posible un estudio fenomenológico de la libertad? Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 79-86.
508 **Moragas** (Jerónimo de): Psicología del niño y del adolescente. Barc., Edit. Labor, 1957, 250 pp.
509 **Muñoz Espinalt** (Carlos): Psicología de la mujer. Barc., Edit. Toray, 1956, 108 pp.
510 — — Grafología de la firma. Barc., Edit. Toray, 1956, 120 pp.
511 — — Psicología de la gent. Palma de Mallorca, Edit. Moll, 1957, 104 pp.
512 **Pacios López** (Arsenio): Una nueva teoría de la libertad. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 97-104.
513 **Pérez Argos** (Baltasar, S. I.): Para una fenomenología de la libertad, Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 345-54.
514 — — ¿Isomorfismo o etiomorfismo? El mundo fenoménico y el mundo físico en la percepción sensible. PENSAMIENTO, 13 (1957), 469-82.
515 — — Fenomenología de la percepción y las formas de la Gestaltheorie. PENSAMIENTO, 13 (1957), 5-20.
516 — — Los Ejercicios de San Ignacio y la psicoterapia. RevEspir, 16 (1957), 399-406.
517 **Puga** (Andrés): Amor, causas y efectos. Ensayo psicológico. Bilbao. Conferencias y Ensayos, 1957, 44 pp.
518 **Ramírez** (Alfonso Francisco): El cultivo de la voluntad. UnivPontBol, 21 (1957), 260-67.
519 **Restrepo Jaramillo** (Gonzalo): Controles en defensa de la libertad. UnivAntioq, 33 (1957), 317-25.
520 **Rodríguez** (Victorino, O. P.): Presupuestos psicológicos para una moral del dolor. CT, 84 (1957), 613-40.
521 — — Diferencia substancial y unidad específica entre las almas humanas. EstFil, 6 (1957), 153-158.
522 — — La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección. EstFil, 6 (1957), 245-78.
523 **Roig Gironella** (Juan, S. I.): Metafísica de la libertad humana. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 105-16.
524 **Roldán** (Alejandro, S. I.): En torno a la metafísica del sentimiento. Convivium (1956-II), 171-75.
525 — — Diecinueve zonas de determinismo en la libertad del hom-

bre, compatibles con la libertad. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 329-38.

526 **Rosales** (Luis): El proceso de apropiación de la libertad. RevEstPol, n. 92 (1957), 67-152.

527 **Sarri Muntada** (Jaime): El problema de la libertad. Sugerencias. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 87-96.

528 **Téllez Carrasco** (Pedro): Patografía de la acedia espiritual. RevEspir, 16 (1957), 179-91.

529 **Urdánoz** (Teófilo, O. P.): Sociología y psicoanálisis. EstFil, 6 (1957), 137-152.

530 **Yela** (Mariano): La libertad como experiencia y como problema. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 233-46.

531 **Zaragüeta** (Juan): Problemática de la libertad. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 7-24.

Ética.

Estudios históricos: *supra*, nn. 5, 46, 56, 66, 70, 74, 77, 82, 83, 129, 145, 168, 177, 193, 196, 197, 204-208, 308-311, 330.

[Principios éticos y ética especial]

532 **Alcorta** (José Ignacio): Moral de la situación. Arbor, 38 (1957), 28-39.

533 **Avelino** (Andrés): Filosofía de la ético. Rev. dominicana de Fil, n. 1 (1956), 30-39.

534 **Barrera** (Luis Angel): Fundamentación y normas de la defensa justa. Virtud y Letras (Bogotá), n. 57 (1956), 25-45.

535 **Brufau Prats** (Jaime): La noción analógica del "dominium" en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Salmanticensis, 4 (1957), 96-136.

536 **Estrada Vélez** (Federico): De la culpabilidad culposa. Rev. Univ. Medellín, 1 (1957), 160-72.

537 **González** (Eduardo, O. P.): ¿Obliga en conciencia la ley civil? CT, 84 (1957), 641-48.

538 **Gonzalo Casas** (Manuel): La causa y la culpa. GiordiMet, 11 (1956), 169-73.

539 **Isaza** (Fernando): El gobierno de la ley. Rev. Univ. Medellín, 1 (1957), 131-42.

540 **Martínez del Campo** (Rafael): Ética. México, Edit. Jus, 1955, 319 pp.

541 **Neri Castañeda** (Héctor): La lógica general de las normas y la ética. Univ. de San Carlos (Guatemala). Jul.-Ag.-Set. (1954), 129-95.

542 **Rubert Candau** (José María): Esencia fenomenológica del deber. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 405-12.

543 **Sánchez Gil** (Mariano, S. I.): Los honorarios ante la moral. FomSoc, 12 (1957), 281-303.

544 **Saz Orozco** (Carlos del, S. I.): El espionaje ante la moral. RazFe, 155 (1957), 25-40; 153-168.

545 **Todolí Duque** (José, O .P.): El mal moral. Semanas Españolas de Fil, t. 1 (1955), 289-316.

546 — — La personalidad humana en su aspecto moral. Semanas Españolas de Fil, t. 1 (1955), 61-80.

547 **Urdánoz** (Teófilo, O. P.): La libertad en el orden moral. Semanas Españolas de Fil. t. 2 (1957), 355-94.

548 — — El mal moral en su relación con lo sobrenatural. El pecado filosófico. Semanas Españolas de Fil, t. 1 (1955), 550-56.

549 — — El fin y la forma constitutiva de los seres morales. EstFil, 6 (1957), 325-32.

[Teoría jurídica]

550 **Aguilar Navarro** (Mariano): Las concepciones internacionalistas. Est. Americanos (Sevilla), nn. 50-51 (1955), 655-64.

551 **Dourado de Gusmao** (Paulo): El derecho como cultura. Humanitas, n. 7 (1956), 27-36.
552 **Legaz y Lacambra** (Luis): Libertad y orden jurídico. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 449-66.
553 **Lucas Verdú** (Pablo): El horizonte iusnaturalista del derecho constitucional occidental. RevEstPol, n. 94 (1957), 135-72.
554 **Mantilla Pineda** (B.): Métodos de la filosofía del derecho. Est. de derecho (Medellín). Abril (1956), 363-81.
555 **Martín Artajo** (Alberto): Cristianismo y Comunidad Internacional. RevEstPol, n. 93 (1957), 5-42.
556 **Pérez Mier** (Laureano): Pío XII y el Derecho público. Salmanticensis, 3 (1956), 394-429.
557 **Ridder** (Helmut): La guerra y el derecho de guerra en el Derecho internacional y en la doctrina internacionalista. RevEstPol, n. 92 (1957), 31-50.
558 **Ruiz del Castillo** (Carlos): La personalidad humana en su aspecto jurídico. Semanas Españolas de Fil, t. 1 (1955), 81-96.
559 **Ruiz-Giménez** (Joaquín): Derecho y vida humana. (Algunas reflexiones a la luz de Santo Tomás.) (2.ª ed.). M., Inst. de Estudios Políticos, 1957, 241 pp.
560 **Sanín** (Jaime). Elementos de filosofía del derecho. Rev. Univ. Medellín, 1 (1957), 51-60; 143-59.
561 **Schwarzenberger** (Jorge): El Derecho internacional en el sistema de las ciencias políticas. RevEstPol, n. 91 (1957), 3-14.
562 **Truyol** (Antonio): La teoría de las relaciones internacionales como sociología. (Introducción al estudio de las relaciones internacionales.) RevEstPol, n. 96 (1957), 293-342.
563 **Vallado Berrón** (Fausto E.): Normas jurídicas y normas del trato social. Rev. de la Fac. de Derecho de México. Enero-marzo (1956), 45-60.
564 **Vleeschauwer** (H. J.): Ética de los Cuerpos políticos internacionales. RevFil, 16 (1957), 477-502.
565 **Welzel** (Hans): Derecho natural y justicia material. Preliminares para una filosofía del Derecho. Trad. de F. González Vicen. M., Aguilar, 1957, 265 pp.

[Teoría política]

566 **Alonso García** (Manuel): Fundamentos teóricos de la reresentación política. CuadHisp, 32 (1957), 319-28.
567 — — El nuevo Estado católico. (Sobre el libro de H. Rommen; ver infra.) CuadHisp, 30 (1957), 359-78.
568 **Arnáiz** (Aurora): Sociedad y Estado. Rev. de la Fac. de Derecho de México. Oct.-Dic. (1955), 159-66.
569 **Carro Martínez** (Antonio): Introducción a la Ciencia Política. M., Inst. de Estudios Políticos, 1957, 415 pp.
570 **Conde** (Francisco Javier): El hombre, animal político. M., Real Acad. Cienc. Mor. y Polít., 1957, 97 pp.
571 **Corta** (Félix de, S. I.): El bien común o el bien de un partido. Mundo Social, 3 (1957), 70-74.
572 **Corts Grau** (José): La otra democracia. RevEstPol, n. 95 (1957), 5-14.
573 **Escobar** (Arturo): Ideas acerca de Estado y Política. Rev. Univ. Medellín, 1 (1957), 86-89.
574 **Fernández de Castro** (Ignacio): Del paternalismo a la justicia social. M., Edit. Euramérica, 1956, 182 pp.
575 **García Valdecasas** (Alfonso): La libertad jurídica y política en la actualidad. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 433-48.
576 **Goenaga** (J., S. I.): Una amenaza perenne: el estatismo. Hechos y Dichos, 33 (1957), 499-504.
577 **Lins** (Mario): La problemática de la teoría del Estado. RevEstPol, n. 92 (1957), 3-12.

578 **López-Amo** (Angel): El poder político y la libertad (2.ª ed.). M., Edic. Rialph, 1957, 338 pp.
579 **Lucas Verdú** (Pablo): La repercusión de los cambios esenciales en las constituciones rígidas. RevIntSoc, 15 (1957), n. 57, 5-16 pp.
580 **Manso Pérez** (Francisco): La libertad política. Semanas Españolas de Fil, t. 2 (1957), 475-84.
581 **Martínez de Campos** (Carlos): Pilares del Estado. Las tres conciencias. RevEstPol, n. 93 (1957), 51-76.
582 **Molitor** (Bruno): Rebrotes del liberalismo. A propósito del neoliberalismo. RazFe, 155 (1957), 349-58.
583 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): La personalización del poder. RevIntSoc, nn. 55-56 (1956), 417-38.
584 **Rommen** (H. A.): El Estado en el pensamiento católico. Un tratado de filosofía política. Trad. de E. Tierno Galván. M., Inst. de Estudios Políticos, 1956, 874 pp.
585 **Ruiz Giménez** (Joaquín): La política, deber y derecho del hombre. RevEstPol, n. 94 (1957), 5-30.

[Sociología]

586 **Agramonte** (Roberto): La sociología formalista. Rev. Mex. de Sociología (México), 17 (1955), 261-76.
587 **Boucek** (Joseph S.): La sociología del prestigio. RevEstPol, n. 94 (1957), 81-98.
588 **Cuvillier** (Armand): La noción de "forma" en sociología. Rev. Mexic. de Sociología (México), 17 (1955), 277-97.
589 **Dauphin-Meunier** (Achille): Las estructuras demográficas del mundo. RevEstPol, n. 91 (1957), 15-54.
590 **Derisi** (Octavio Nicolás): Relaciones del bien de la persona y del bien de la sociedad. Sapientia, 12 (1957), 169-77.
591 **Germani** (Gino): Unificación teórica e integración reconstructiva en sociología. Humanitas, n. 7 (1956), 69-84.
592 **Girod** (Roger): El poder de las masas. Trad. de J. Fernández Yáñez. Barc., Edit. Hispano-Europea, 1956, 328 pp.
593 **González** (Ireneo, S. I.): El sentido social. FomSoc, 12 (1957), 41-58.
594 **Gurvitch** (Georges): El concepto de estructura social. Rev. Mexic. de Sociología (México), 17 (1955), 299-343.
595 **Houtart** (Francisco): El desarrollo reciente de la sociología religiosa. RevTeol (Arg), n. 24 (1957), 31-38.
596 **Iturrioz** (Jesús, S. I.): Economía y sociología. Antinomias de prevalencia. RazFe, 155 (1957), 579-90.
597 **Laloire** (Marcel): Por un estudio objetivo de los hechos sociales. RevIntSoc, nn. 55-56 (1956), 439-58.
598 **Lizcano** (Manuel): Familia y sociedad. UnivAntioq, 33 (1957), 591-93.
599 **Muñoz** (Jesús, S. I.): Fundamento natural teórico-práctico de buenas relaciones humanas. FomSoc, 12 (1957), 407-12.
600 **Néstor Arturo Cuevillas** (Fernando): Introducción a la metodología sociológica. RevIntSoc, 15 (1957), n. 58, 239-64.
601 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): Tendencias actuales de la investigación sociológica. La pugna entre "teoría" e "investigación". FomSoc, 12 (1957), 139-48.
602 — — Sociología General. M., C. S. I. C., Inst. "Balmes" de Sociología, 1956, 487 pp.
603 La persona y la familia frente a la sociedad. Sapientia, 12 (1957), 3-8.
604 **Sicard** (Emile): Sociología teórica, sociología empírica, sociología experimental. Rev. Mexic. de Sociología (México), 17 (1955), 449-87.
605 **Viñas Mey** (Carmelo): El pensamiento filosófico alemán y los orígenes de la Sociología. M., R. Acad. de Ciencias Morales y Políticas, 1957, 181 pp.

[Moral social-económica]

606 **Alvarez de Cienfuegos** (José): Progreso económico y organización económica. Bol. Univ. Granada, 4 (1955), 1-90.
607 **Bernacer** (Germán): La doctrina funcional del dinero (2.ª ed.). M., C. S. I. C., 1956, 365 pp.
608 **Brugarola** (Martín, S. I.): La psicología en las relaciones humanas en la empresa. Mundo Social, 3 (1957), 134-39.
609 — — La empresa como comunidad de trabajo. Mundo Social, 3 (1957), 162-68.
610 — — La concepción de la empresa según el factor humano. Mundo Social, 3 (1957), 261-267.
611 **Díez-Alegría** (José M.ª, S. I.): El salario ante la filosofía del Derecho. FomSoc, 12 (1957), 11-24.
612 **Fischer** (Guido): Del trabajo asalariado a la participación en la empresa. RevEstPol, n. 93 (1957), 87-92.
613 **Gambra** (Rafael): Moral y cambio social. RevIntSoc, n. 57 (1957), 17-28.
614 — — El mal social. Semanas Españolas de Fil, t. 1 (1955), 559-63.
615 **Goenaga** (J., S. I.): El socialismo de hoy. Mundo Social, 3 (1957), 130-33.
616 **Gorosquieta** (Javier, S. I.): Intervención del trabajo en la planificación económica. FomSoc, 12 (1957), 401-405.
617 **Hernández** (Tito Octavio): El derecho del trabajo y la paz social. Rev. Univ. Medellín, 1 (1957), 89-93.
618 **McFadden** (Charles, O. S. A.): El Comunismo ateo y materialista. RelCult, 2 (1957), 93-102.
619 **Mendieta y Núñez** (Lucio): Las clases sociales. RevIntSoc, n. 54 (1956), 205-238; nn. 55-56 (1956), 459-88.
620 **Pérez** (Isacio, O. P.): El comunismo, más que comunismo. Mundo Social, 3 (1957), 234-37.
621 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): ¿Hacia una sociedad sin clases? M., Edit. Euramérica, 1957, 190 pp.
622 **Restrepo Jaramillo** (Gonzalo): Comunismo y selección. UnivAntioq, 33 (1957), 463-72.
623 **Riaza Ballesteros** (José María): Hacia un concepto cristiano de la empresa. RelCult, 2 (1957), 76-90.
624 **Vegas Pérez** (Angel): Población y economía en los momentos actuales. Arbor, 37 (1957), 29-41.

Filosofía del lenguaje.

Estudios históricos: *supra*, nn. 253, 315.
625 **Carmona Nenclares** (Francisco): Sociología de la expresión. Rev. Mexic. de Sociología (México), 17 (1955), 555-60.

Filosofía de la educación. Psicología pedagógica.

Estudios históricos: *supra*, n. 6, 200.
626 **Adsuara** (Eduardo): Notas sobre la crisis de la educación. Rev. dominicana de Fil, n. 3 (1957), 3-11.
627 **Ayala** (Francisco): Universidad y sociedad de masas. La Torre, n. 18 (1957), 11-20.
628 **Ballinger** (Stanley E.): Determinismo cultural y meliorismo educacional. Educación (Lima), n. 18 (1954), 7-26.
629 **García Hoz** (Víctor): El problema de hoy en la experimentación pedagógica: la orientación. RevEstPol, 15 (1957), 279-86.
630 **Gemelli** (Agustín): Psicología de la edad evolutiva (2.ª ed.). M., Razón y Fe, 1957, 400 pp.
631 **Mallart y Cutó** (José): La educación activa (5.ª ed., ampliada). Barc., Labor, 1957, 278 pp.

632 **Maya Bernal** (Lucía). Educación de la voluntad. UnivPontBol, 21 (1957), 383-401.
633 **Moreno** (Ricardo V.): Psicología del aprendizaje. Humanitas, n. 8 (1957), 109-29.
634 **Muñoz-Alonso** (Adolfo): El carácter científico de la experimentación en pedagogía. Crisis, 4 (1957), 67-70.
635 **Rivas Sacconi** (Fernando): El humanismo en la Universidad contemporánea. UnivPontBol, 21 (1957), 362-66.
636 **Romero Marín** (Anselmo): La personalidad en su aspecto pedagógico. Semanas Españolas de Fil, t. 1 (1955), 97-116.
637 **Sáinz-Amor** (Concepción): La vocación. RevEspPed, 15 (1957), 327-36.
638 **Sánchez Buchón** (Consuelo): Pedagogía (2.ª ed.). M., Public. de la Institución Teresiana, 1957, 922 pp.
639 — — La educación según la diversidad temperamental. M., Public. de la Institución Teresiana, 1957, 93 pp.
640 — — Psicopedagogía de anormales (2.ª ed.). M., Institución Teresiana, 1957, 44 pp.
641 **Sánchez Jiménez** (Julián): La orientación profesional y la elección de profesión. RevEspPed, 15 (1957), 337-46.
642 **Suárez A** (Carlos): La universidad: misión y destino. UnivAntioq, 34 (1957), 231-46.
643 **Tusquets Terrats** (Juan): Teoría de la crisis de la educación general. Convivium, 2 (1957), 37-66.
644 **Utande** (Manuel): La libertad de cátedra y la función pública. Arbor, 38 (1957), 1-27.
645 **Zaldívar**: Reflexiones sobre la Universidad y su misión. RelCult, 2 (1957), 656-62.

Filosofía de lo bello y del arte. Deporte.

Estudios históricos: *supra*, nn. 7, 11, 21, 59, 75, 179, 211, 314, 316-318, 351.
646 **Aguado** (Emiliano): Fugacidad, estremecimiento, arte. RevIdEst, 15 (1957), 221-36.
647 **Alvarez** (Lilí): Plenitud. Estudio preliminar a las máximas sobre "El Deporte" de Jean Giraudoux (2.ª ed.). M., Edit. Taurus, 1957, 180 pp.
648 **Battaglia** (Felice): El sentido metafísico de las formas estéticas. Rev. Inst. de Fil (Córdoba), n. 1 (1957), 3-28.
649 **Bosch** (Carlos): En torno a la música pura. RevIdEst, 15 (1957), 207-20.
650 **Crema** (Odoardo): Posibilidad de un acuerdo entre grandes estéticas. Rev. Nac. de Cultura (Caracas), n. 114 (1956), 152-67.
651 **Farré** (Luis): Poesía, arte de la imaginación. RevIdEst, 15 (1957), 137-54.
652 **Ferraté** (Juan): El tema de la poesía. CuadHisp, 32 (1957), 78-84.
653 **García Tudurí** (Rosaura): El aspecto social del arte. UnivAntioq, 33 (1957), 421-24.
654 **Hauser** (Arnold): Historia social de la Literatura y el Arte. 3 vols. M., Edic. Guadarrama, 1957, 1306 pp.
655 **Mendieta y Núñez** (Lucio): Sociología del arte. Rev. Mexic. de Sociología (México). 18 (1956), 9-18.
656 **Micó Buchón** (J. L., S. I.): De la belleza absoluta. RevIdEst, 15 (1957), 301-28.
657 **Mirabent** (Francesc P.): Més apunts sobre la síntesi estètica. Convivium, 2 (1957), 183-89.
658 **Sanvisens Marfull** (Alejandro): Breve introducción a la Estética sociológica. Convivium, 1 (1956), n. 2, 33-72 pp.
659 **Taine** (Hippolyte): Filosofía del Arte. Trad. de I. Gil de Ramales. M., Aguilar, 1957, 749 pp.

Filosofía de la Religión.

Estudios históricos: *supra*, nn. 12, 31, 188.

660 **Alexanian** (Diran): El existencialismo y la Religión. Rev. dominicana de Fil., n. 1 (1956), 78-90.

661 **Alvarez** (Lili): En tierra extraña (3.ª ed.). M., Edit. Taurus, 1957, 268 pp.

662 **Alvaro Espinosa** (Norberto): Realismo de la virtud y naturalismo cristiano. Arbor, 36 (1957), 306-18.

663 **Aranguren** (José Luis L.): Las actitudes actuales ante la muerte y la muerte cristiana: CuadHisp, 32 (1957), 261-72.

664 — — Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia (2.ª ed.). M., Rev. de Occidente, 1957, 246 pp.

665 **Carreras y Artáu** (Tomás): Metafísica del remordimiento. Semanas Españolas de Fil, t. 1 (1955), 529-35.

666 **Heredia** (Carlo M. de, S. J.): Le frodi dello spiritismo e i fenomeni metapsichici. Roma. Ediz. Paoline, 1956, 383 pp.

667 — — Vero e falso nello spiritismo. Digest Religioso, n. 1 (1957), 3-9.

668 **Iriarte** (Joaquín, S. I.): Religión como curiosidad científica. RazFe, 156 (1957), 149-60.

669 **Palmés** (Fernando, S. J.): Metapsíquica e espiritismo. Prefacio de B. Kloppenburg, O. F. M. Petrópolis, Brasil, 1957, 456 pp.

670 **Roger** (Juan): La magia en los pueblos primitivos. RevFil, 16 (1957), 321-44.

671 **Sáiz Barberá** (Juan): Filosofía y Mística. (A la Mística por la intuición filosófica). M., Edit. Epesa, 1957, 307 pp.

672 **Sheen** (Fulton J.): La Filosofía de la Religión. Trad. de G. Whitelow y L. Fabricant. Barc., E. D. H. A. S. A., 1957, 455 pp.

673 **Vaca** (César, O. S. A.): En torno a la problemática místico-médica. RevEspir, 16 (1957), 301-27.

Filosofía de la Historia y de la Cultura.

Estudios históricos: *supra*, nn. 25, 72, 95, 123, 216, 307.

674 **Almagro** (Martín): La historia como sustentación espiritual del hombre. Arbor, 36 (1957), 163-75.

675 **Alvarez Turienzo** (Saturnino, O. S. A.): Espíritu de Europa. CdD, 170 (1957), 685-96.

676 — — La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre. (Un aspecto de la situación antropológica actual.) CdD, 170 (1957), 173-216.

677 **Baruk y otros:** El conocimiento del hombre en el siglo XX. Presentación de P. Laín Entralgo. Trad. de M. Riaza. M., Edic. Guadarrama, 1957, 380 pp.

678 **Caba** (Pedro): La ciencia física y el futuro del hombre europeo: M., Edit. Colenda, 1957. 604 pp.

679 **Caballero Calderón** (Eduardo): América y Europa. Mundo Hispánico, n. 114 (1957), 52-56.

680 — — Americanos y Europeos. Mundo Hispánico, n. 114 (1957), 47-52.

681 **Capánaga** (Victoriano): El misterio de la historia. Augustinus, 2 (1957), 407-10.

682 **Castro** (Américo): Ser y valer: dos dimensiones del pasado historiable. Cuadernos, n. 24 (1957), 3-12.

683 **Cobban** (Alfred): El vocabulario de la historia social. La Torre, n. 18 (1957), 59-78.

684 Cultura y vida. Sapientia, 12 (1957), 83-89.

685 **Farré** (Luis): Defensa del humanismo occidental. CuadHisp, 30 (1957), 387-92.

686 **Fernández Spencer** (Antonio): El espíritu creador en el mundo actual. Rev. dominicana de Fil, n. 3 (1957), 12-36.
687 **Fraga Iribarne** (Manuel): El impacto de la energía nuclear en la sociedad contemporánea. RevEstPol, n. 92 (1957), 51-66.
688 **García López** (Jesús): Historia de la cultura. Arbor, 38 (1957), 217-25.
689 **Gousset y otros:** Hacia un nuevo humanismo. Presentación de J. Luis Aranguren. M., Edic. Guadarrama, 1957, 402 pp.
690 **Habsburgo** (Otto de): Perspectivas sociales del momento persente. CuadHisp, 31 (1957), 241-59.
691 **Iturrioz** (Jesús, S. I.): El hombre libre ante la técnica. Hechos y Dichos, 33 (1957), 85-92.
692 **Laín Entralgo** (Pedro): El cristiano en el mundo moderno. CuadHisp, 31 (1957), 255-67.
693 **Males** (Branimiro): Apuntes sobre cultura y folklore. Humanitas (Tucumán), n. 9 (1957), 169-85.
694 **Marías** (Julián): Los arqueros y el blanco. Insula, n. 125 (1957), 3.
695 **Market** (Oswaldo): La encrucijada filosófica del presente. M., Ateneo, 1957, 59 pp.
696 **Micó Buchón** (José Luis, S. I.): Historia, providencia y esperanza. RazFe, 156 (1957), 63-74.
697 **Muñoz-Alonso** (Adolfo): El Cristianismo y la unidad de Europa. Crisis, 4 (1957), 5-14.
698 **Habsburgo** (Otto de): Economía y sociedad en la crisis del siglo XX. M., Inst. Social León XIII, 1957, 141 pp.
699 **Palerm** (Angel): Oriente y Occidente, o sobre la heterogeneidad de la historia. La Torre, n. 17 (1957), 119-36.
700 **Riopérez y Milá** (Santiago): Inquietud ante la tecnificación. Crisis, 4 (1957), 457-66.
701 **Roig Gironella** (Juan, S. J.): Acerca de la esencia de Europa. Espíritu, 6 (1957), 190-96.
702 **Sánchez Villaseñor** (José): Crisis de valores. Latinoamérica, 8 (1956), 450-52.
703 **Sciacca** (Michele Federico): Iglesia y mundo moderno. Trad. de J. Farrán Mayoral y J. J. Ruiz Cuevas. Barc., Edit. Luis Miracle, 1957, 292 pp.
704 **Sorokin** (P. A.): Las filosofías sociales de nuestra época de crisis. Trad. de E. Terrón. M., Aguilar, 1956, 423 pp.
705 **Vicente Aja** (Pedro): La revolución científica y la libertad del hombre. Cuadernos, n. 24 (1957), 26-30.

Alcalá de Henares (Madrid).
Mayo, 1958.

L. MARTÍNEZ G.

REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *).

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	* Al Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	* Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris)
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	* Archivo Teológico Granadino.
	* Augustinus (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
	Crisis (M).
	* Cuadernos (París).
CuadHisp	* Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh	Divus Thomas (Piacenza).
FreibZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza)
EspConAct	* Espíritu, conocimiento, actualidad (Barna).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Filosofia (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Humanitas (Brescia).
	* Humanitas (Tucumán).
	* Ideas y Valores (Bogotá).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	* Manresa (M).
	Mind (London).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NewSch	New Scholasticism (Wáshington).
NotEstFil	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	* Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá).
RevEduc	* Revista de Educación (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEspTeol	* Revista Española de Teología (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Arg.)	Revista de Filosofía (Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	* Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevTeol	* Revista de Teología (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Brux.).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (Paris).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Rivista di Filosofia (Bologna, Torino).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
	* Theoria (M).
	* La Torre (Puerto Rico).
UnivAntioq	* Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	* Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich).

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Apartado de Correos 6046, Madrid (6).

De sus autores:

RAMOS GANGOSO, E.: *Breviario de Astronomía*. 102 págs. Vigo, 1948. 17 × 12,5 cm.

De los editores:

* Librairie Arthème Fayard. 18, Rue St. Gothard, Paris, XIV.

GELIN, ALBERT, P. S. S.: *L'Ame d'Israel dans le Livre*. Col. "Je sais-Je crois". 124 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm., 350 fr. franceses.

GÉNICOT, L.: *La spiritualité médiévale*. 119 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm. Precio, 350 fr. franceses.

DE GREEFF, ETIENNE: *Psychiatrie et Religion*. 120 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm. Precio: 350 fr. franceses.

HERMANS, FRANCIS: *Ruysbroeck l'admirable et son école. Textes pour l'histoire sacrée*. 240 págs. Paris, 1958. 18,5 × 11,5 cm. Precio: 850 fr. franceses.

JOLIVET, RÉGIS: *L'Homme métaphysique*. Col. "Je sais-Je crois". 123 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 centímetros. Precio: 350 fr. franceses.

LESAGE, ROBERT: *Objets et Habits Liturgiques*. 125 págs. 19,5 × 14,5 cm. Precio: 350 fr. franceses.

PETIT, FRANÇOIS, O. Praem.: *Le problème du mal*. 125 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm. Precio: 350 fr. franceses.

THÉRIVE, ANDRÉ: *Christianisme et Lettres Modernes (1715-1880)*. 127 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 centímetros. Precio: 350 fr. franceses.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN GREGORIO MAGNO: *Obras de... Regla pastoral. Homilía sobre la profecía de Ezequiel. Cuarenta homilías sobre los Evangelios*. Trad. castellana por Paulino Gallardo. Introducción general, notas e índices de Melquiades Andrés. XVI y 803 págs. Madrid, 1958. 20 × 12 cm. Precio: 105 ptas.

SAN JUAN CRISÓSTOMO: *Obras. Tratados ascéticos. Diario histórico de Paladio. A Teodoro caído. Contra los impugnadores de la vida monástica. Paralelo entre el monje y el rey. A Demetrio monje sobre la compunción. Los seis libros sobre el sacerdocio. De la vanagloria y de la educación de los hijos*. Texto griego, versión y notas de Daniel Ruiz Bueno. VIII y 826 págs. Madrid, 1958. 20 × 12 cm., 100 ptas.

* Beauchesne et ses fils. Rue des Rennes, 117. Paris 6e.

BAGOT, JEAN-PIERRE: *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*. 248 páginas. Paris, 1958. 23 × 14 cm. Precio: 1.450 fr. franceses.

VERNEAUX, ROGER: *Histoire de la Philosophie Moderne*. Cours de Philosophie Thomiste. 204 páginas. Paris, 1958. 22,5 × 14 cm.

* Cambridge University Press. Bentley House, 200 Eustom Road. London. N. W. 1.

ROSENTHAL, ERWIN, I. J.: *Political thougt in Medieval Islam. An introductory outline*. 324 págs. Cambridge, 1958. 22 × 14 cm. Precio: 35 shel.

* Casa Ed. Sansoni. Viale Mazzini, 46. Firenze, Italia.

Enciclopedia filosófica. III, LI-Rei. 1.942 columnas. IV, Rel-Z. Indici. 1.963 col. Firenze, 1957. 27,5 × 19,5 cm.

* E. Castelli. Via L. Lagrange, 1. Roma.

CAMPANELLA, TOMMASO: *De sancta Monotriade* Inediti *Theologorum* liber secundus. Ed. naz. dei classici del pensiero italiano. Testo critico e traduzione a cura di Romano Amerio. 179 págs. Roma, 1958. 24 × 17 cm.

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Vitrubio, 16. Madrid.

PEREDA VICENTE, LUCIANO: *Diego de Covarrubias y Leyva, Maestro de Derecho internacional.* 201 págs. Madrid, 1957. 24 × 17 cm.

* Desclée de Brouwer. 22, Quai au Bois. Bruges. Bélgica.

BOISMARD, M.; BRAUN, T., etc.: *L'evangile de Jean. Etudes et problèmes*, par ... 260 págs. Bruges-Paris, 1958. 14 × 21 cm. Precio: 195 fr. belgas.
Structures et Liberté. Collection "Etudes Carmelitaines". 300 págs. Paris-Bruges, 1958. 22 × 14 cm. Precio: 1.800 fr. franceses.
WELTE, BERNARD: *La foi philosophique chez Jasper et Saint Thomas d'Aquin.* Traduit de l'allemand par Marc Zemb. 282 págs. Paris, 1958. 18 × 11 cm. Precio: 129 fr. belgas.

* Erich Wewel Verlag. Freiburg im B. Alemania.

SOLOWJEW, WLADIMIR: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von...* Herausgegeben von Wladimir Szylkarski. II. *Una Sancta.* Ersten Band. 514 págs. Freiburg im B., 1957. 23,5 × 15,5 cm. Precio: 31 DM.

* Espasa Calpe. Ríos Rosas, 26. Apartado 547. Madrid.

ALEJANDRO, JOSÉ MARÍA: *En la hora crepuscular de Europa.* 325 págs. Madrid, 1958. 21,5 × 14,5 centímetros.

* The Falcon's Wings Press. Indian Hills. Colorado, Estados Unidos.

ROTHSTEIN, JEROME: *Communication, Organization and Science*, with a Foreword by C. A. Muses. XCVI y 110 págs. Indian Hills, 1958. 20 × 13 cm., 3,50 dólares.

* Ediciones Fax. Zurbano, 80. Apartado 8001. Madrid.

LESOURD, PAUL: *El libro de Lourdes.* Guía completa, religiosa y turística de la ciudad y sus alrededores. 252 págs. Ed. "Razón y Fe". Madrid, 1958. 16 × 11 cms., 40 ptas.

* Félix Meiner Verlag. Hochallee, 60. Hamburgo, Alemania.

KANT, IMMANUEL: *De mundi sensibilis atque inteligibis forma et principiis.* Phil. Bibliothetek Bd. 251. 104 págs. Hambourg, 1958. 19 × 12 cm., 4,80 MD.

* Herder. Avenida José Antonio, 591. Barcelona.

ADAM, KARL: *El Cristo de nuestra fe.* Prólogo y versión directa del alemán por Daniel Ruiz Bueno. 456 págs. Barcelona, 1958. 21,5 × 14 cm.
KOCH, A., y SANCHO, A.: *Docete.* VII. *La vida del hombre.* 528 págs. Barcelona, 1958. 21,5 × 14 centímetros, 165 ptas.
RAMÍREZ, SANTIAGO: *La filosofía de Ortega y Gasset.* 474 págs. Barcelona, 1958. 22 × 14,5 cm., 150 ptas.

* Istituto Superiore di Pedagogia. Piazza Conti Rebaudengo, 22. Torino, Italia.

PIEMONTESE, FILIPPO: *Lezioni di filosofia dell'arte.* 175 págs. Torino, 1958. 21,5 × 14,5 cm., 1.000 liras.

* P. Lethiellex. 10, Rue Cassette. Paris 6e.

CAHIERS D'ÉTUDES BIOLOGIQUES, *Hérédité et milieu.* 56 págs. Paris, 1958. 27 × 22 cm., 650 fr. franceses.

* Librería Editorial Augustinus. Cea Bermúdez, 59. Madrid.

SVOBODA, KAREL: *La estética de S. Agustín y sus fuentes.* Versión y prólogo de Luis Rey Altuna. 350 págs. Madrid, 1958. 19,5 × 12 cm., 75 ptas.